



عالم الفكر



General Organization of the Alexandria Library (GOAL)
Bibliotheca Alexandrina

المحتويات

- ٧ مستشار التحرير
١٣ محمد زكى العشماوى
٤٥ حازم الببلاوى
٨٣ سعد عبد الرحمن
١٢٣ محمد عبد الهادى ابو ريده
٢٩٥ احمد ابو زيد

- العلاقات بين العلماء
٢٣١ فى العصر العباسى
٢٦٥ برتراند راسل

- ٢٧٣ الطبيب الازلى

- ٢٩١ سياسات العنف - او الثورة فى عالمنا المعاصر
٣٠١ اثر الاسلام على افريقيا
٣١٦ من الكتب الجديدة

كلمة سعادة وزير الارشاد والانباء
الافتتاحية بقلم رئيس التحرير

عصر الازمات

تمهيد
امراض الفكر فى القرن العشرين
التنظيم السياسى فى المجتمع
التكنولوجى الحديث
مشكلات التمصب والتعامل
الايمان بالله فى عصر العلم
ازمة العلوم الانسانية

آفاق المعرفة

وديعه طه النجم

ترجمة
لصدقى خطاب

خبرات وتجارب

بول غليونجى

عرض الكتب

رئيس التحرير :

احمد مشارى العدوانى

مستشار التحرير :

احمد ابو زيد

مجلة دورية

تصدر

كل ثلاثة اشهر

عن وزارة

الارشاد والانباء

فى الكويت

ابريل - مايو - يونيو

١٩٧٠

• • •

المراسلات باسم :

الوكيل المساعد

للشئون الفنية

وزارة الارشاد والانباء

الكويت

ص . ب ١٩٢

الدراسات التى تنشرها المجلة تعبر عن آراء اصحابها وحدهم

كلمة وزارة التراث والثقافة

لقد است وزارة الإرشاد والأبناء أول بنة في مشاريعها الثقافية حين أصدرت منذ أكثر من أحد عشر عاماً العدد الأول من مجلة العربي ، وهي المجلة الغنية عن التعريف . وكانت الخطوة التالية هي إصدار سلسلة التراث العربي ، والفرض منها هو إحياء التراث ، عرفاناً بالثقافة الأصيلة ، وبراً بالأبناء ، ورغبة في نشر ما هو جدير بالإحياء . وخطوة ثالثة فخطتها الوزارة في مجال النهوض بالآداب والثقافة العربية ، حين بدأت في أواخر العام الفائت بإصدار سلسلة " من المسرح العالمي " وهي شهرية وتزجج إلى اللغة العربية النصحي عيون السرميات العالمية ، ونقدم للقارئ العربي ثقافة مسرحية طاملة ، بغية إرساء قواعد هذا الفن على أسس متينة ، ولتكون عاملاً مهماً في خلق نهضة مسرحية عربية .

واليوم ، وقد لسنا الحاجة الماسة إلى المزيد من الجهد والعمل في خدمة الثقافة العربية ، نخطو خطوة أخرى إلى الامام بإصدار مجلة " عالم الفكر " وهي مجلة تصدر مرة كل ثلاثة أشهر ، وتخدم أغراض الخاصة به النقفين والفكرين ، إذ تحوى من الدراسات اعمقها ، ومن الأبحاث والتحليلات لمختلف المواضيع أوسعها شمولاً وأدقها تفصيلاً ، وهي في معالجتها لمختلف مواضيع الفكر والثقافة تنتج نهجاً فريداً ، وتطل من أبوابها المشرعة على مقول الفكر وآفاقه الواسعة في شتى أنحاء العالم ، قديم وحديث ، نستشعره سواء الفكر النقي ، شرقي وغربي ، روم قبا وعاش .

وضمن هذا الإطار ومهذا المفهوم نقدم هذه المجلة .

والله ولي التوفيق .

جابر العلي السالم

الافتتاحية

باسم الله نبتدىء ، وعليه نتوكل

وبعد ،

فبمشيئة الله تصدر مجلة عالم الفكر .. ليكون لها شرف الاسهام في خدمة الثقافة العربية ، كما تكون ساحة لقاء لرجال القلم العربي - على اختلاف مناهجهم ومشاربهم - لتوثيق روابط الفكر والروح ، والعمل الجامع في سبيل القضايا المشتركة .

ونرجو ان تجد الأقلام العربية على صفحات هذه المجلة ما يحجب اليها الكتابة فيها ، والتعاون معها ..

هذا، وسوف تحاول هذه المجلة أن تتحرر من كل ما يحول دون انطلاق الفكر ، أو ينحرف بالنظرة العلمية عن اتجاهها ، لفرض ما .. تحاول أن تتحرر من كل ذلك، لتكون خالصة للمعرفة والحقيقة .. ولتتسع لكل ما تضطرب به مدارس الفكر والأدب والفن ، ولا تضيق بشيء منها وإن أسرف بالاغراب .. بل ستجد من يتناولها بروح نزيهة ، ويعرضها بكل ما فيها من جوانب القوة وجوانب الضعف ، كما سيلقى مؤيدوها ومعارضوها نفس التقدير من المجلة ، وتدع للقارئ الواعي مهمة الحكم لها أو عليها ، فليس من شأننا أن نقف موقف الوعاظ في محاريب الفكر ...

ولسوف نرضي - بقدر الامكان - طائفة من القراء تهوى الدراسات الجادة ، ذات الطابع العلمي المكين ، وقد لا تتاح لها الفرصة في مجلة عربية ، تهتم بمختلف شئون المعرفة البشرية على وجه شامل ..

وأملنا ان نحقق ابتداء من هذا العدد ، والأعداد المقبلة ، الخطوات الضرورية التي لا بد منها ، للوصول الى الغاية المنشودة .

وبالطبع ، فحرية المجلة جزء من حرية الكاتب ، لذلك فليس لنا اشتراط على الكاتب الا ما يمليه عليه ضميره، والا ما تتطلبه أصول البحث والدرس ، وما توجبه كرامة القلم . أما ما عدا ذلك فموكول الى عقيدة الكاتب ونظراته ... ان ضمان حرية الكاتب هو أول الطريق لضمان حياد المجلة وتحررها ، وسوف تلتزم بهذا الحياد ، وبهذه الحرية ، لايماننا بأن أسلم طريق للوصول الى الحقيقة ، هو من خلال حوار الأفكار وجدالها .. وأن للكلمة الحرة فاعليتها ودورها الواضح البين في اثراء حياة الانسان ، وفي اضاءة طريقه الى التقدم والازدهار ..

وعلينا الا ننسى أننا نحن العرب ، أمة ورثت رسالة خالدة معجزتها الكلمة ، فبالكلمة نزلت إلينا رسالة السماء ، وتحت راية الكلمة خرجت من جزيرتها تدعو الناس كافة الى دين الله . وبالكلمة انتصرت ، وبالكلمة سادت ، ولما تضاعل شأن الكلمة وانحط قدرها ، وما عاد لها الأثر الفاعل في سلوكنا وتصرفاتنا، اشتبهت علينا المسالك ، وتقطعت بنا الاسباب ..

لذلك ، فنأمل أن يكون لهذه المجلة شيء من المشاركة في التبشير بما تنطوى عليه الكلمة من اشراق ومسئولية والتزام امام ضمير الكاتب ، كما كان لها في نهار المجد العربي ..

ولا شك أن هنالك عوائق كثيرة تعترض مسيرة التقدم العربي.. أنها تركة سوداء تحدت
الينا من عصور سود.. وكورها علينا التخلف سنين طوالا.. حتى ظهرت وكأنها شيء مركوز
في طباعنا لا فكاك منه.. ولكن، مما لا شك فيه أيضا أن إطلاق الفكر العربي ليتعامل مع الحضارة
القائمة بسعة وعمق وحرية، دون قيود، وبلا حدود، هو أحد الشروط الأساسية التي تضع
أمتنا على طريق التقدم.

إن الوصاية على الفكر وعلى الإنسان أيا كان نوعها ومهما كان الدافع إليها، أهانة وازدراء
للفكر، وللإنسان.. وهي ظواهر مرضية في حياة الشعوب، تحمل كل أعراض التأخر.

وأول خطوة للتقدم، وللانتصار على التخلف في شتى المجالات، رفع هذه الوصاية عن الفكر
وعن الإنسان، وتوفير جو صحي، تحكمه الحرية والمسئولية.

ولنا في تاريخ العرب الحضاري قدوة ومثال، لقد أقبلوا وهم في ذروة انتصاراتهم على
التراث الانساني فأوسعوه فهماً وعلماً وهضماً، ثم غربلوه وأضافوه إلى ما عندهم حتى صار جزءاً
أصيلاً من التراث العربي المضيء..

ولم يبخل العرب بالتقدير، بل والمبالغة بالتقدير أحياناً على حكماء فارس والهند واليونان
ونسبة كل جليل وعظيم إليهم..

أذن فالتفاعل مع التراث العالمي عادة عربية أصيلة حين كان للعرب بيان وسلطان.. وكانت
إرادة الخلق والإبداع، لم تطفأ لها نار.. وما تلك الحضارة الإسلامية الزاهرة إلا ثمرة ذلك التفاعل
.. ولا تزال أكثر نواحي تراثنا انارة ذكرى ذلك اللقاء العظيم بين العرب وتراث العالم.

فالدعوة إلى استيعاب التراث العالمي المعاصر، والانفتاح على روافده، والحوار معه،
لاخصاب الحياة العربية، وتجديد معالمها، ليست شيئاً غريباً على النفس العربية.. أنها استئناف
تقاليد كريمة سابقة لنا. إنما الغرابة هذا الانطواء على الذات، وهذه العزلة عن روح العصر،
وهذا الاستغراق في أحلام التاريخ، ثم المجاهرة بالعداء أو التشكيك تجاه كل تجربة انسانية
رائدة..

الإنسان العربي الجديد في هذا العصر مطالب بمهمات ثقيلة، لم يعرف لها مثيل في سابق
حياته، وقل نظيرها في حياة غيره، ولا بد للإنسان العربي من انجاز هذه المهمات بشجاعة..
إذا شاء أن يحتفظ لنفسه بحق الحياة الحرة.. وتكون له صولة ودولة في هذه الدنيا، وهو
لن يقدر على ذلك إلا إذا أعد نفسه أعداداً حضارياً يتسم بروح العلم. وقرر الاقدام على أروع
للفكر، وللإنسان.. وهي ظواهر مرضية في حيافة بينه وبين موكب العصر الظافر.

وبعد،

فبناءً على إيماننا الذي لا حد له بقدرة الإنسان العربي على الحركة واحتواء التراث
الانساني، وإيماننا بقدرة التراث الانساني على صقل الشخصية العربية وامدادها برصيد لا
ينفد من الطلاقة والخبرة والمعرفة، وإيماننا بقدرة الإنسان من حيث هو إنسان على التقدم والازدهار
في ظل العلم والحضارة والمدنية.. إيماننا بكل هذا نفتح صدر هذه المجلة، لكل ما يحقق أهداف
التقدم العربي.

والله من وراء القصد،،

احمد العدوانى

في أمريكا نرد الى تأثير الدعايات الشيوعية المفروضة التي تسمم عقول الشباب ، في الوقت الذي تزد حركات التمرد في بولندا وتشيكوسلوفاكيا الى الدعاية الراسمالية المسمومة . (راجع في ذلك: Bronowski J., "Protest: Past and Present", *The American Scholar*- Autumn, 1969, P. 537.)

ومن السخرية أيضا أن يسهم في قيام هذه الازمات بنصيب فعال أحد الانجازات الهامة الجبارة في تاريخ الانسانية ، ونعني بذلك تقدم العلوم الطبيعية والبيولوجية . ولقد أدى التقدم العلمي في كثير من العصور الى حدوث هزات عنيفة وعميقة في حياة الانسان حين كشف عن اسرار الكون والمركز الحقيقي الذي يحنله الانسان فيه مثلما حدث حين خرج كوبرنيكوس بنظريته عن النظام الشمسي التي زعزعت ثقة الانسان في نفسه وفي الكوكب الذي يعيش فوقه ، والذي كان يعتبر نفسه هو مركز كل شيء ؛ ومثلما حدث أيضا حين طلع داروين بنظريته عن أصل الانواع وتبين للانسان أنه على الرغم من كونه سيد الخلائق بما يتمتع به من ملكات وقدرات وينفرد به من نسق للقيم الروحية والخلقية والجمالية ، فان مكانه الصحيح - من الناحيتين البيولوجية والانتروبولوجية على الأقل - هو بين الحيوانات ، وبين القرود العليا بالذات . ثم تمر السنون لكي يطلع على الانسان من علماء هذا العصر من يجاهر بإمكان التحكم في عملية الخلق ذاتها ، وإمكان « صنع » الانسان ذاته في المعامل وفي أنابيب الاختبار . وثمة تجارب كثيرة ومتصلة تجري الآن في هذا الميدان في عدد من دول الغرب . وبصرف النظر عما قد تنهى اليه هذه التجارب فان دلالتها واضحة . . فلم تعد هناك ميادين مقدسة يحجم العقل البشري عن اقتحامها في ارتياده آفاق البحث العلمي . وإذا كان هذا يعتبر شاهدا ودليلا على قوة العقل البشري وقدرته على البحث وعلى الإبداع فان نتائج بحثه كثيرا ما تؤدي الى زعزعة ثقة الانسان في نفسه وإلى شعوره بضآلته وتشكيكه في كثير من مقومات الحياة الانسانية والاجتماعية التي يحياها ، واستسلامه لليأس والقلق اللذين يعتبران من أهم سمات الحياة في العصر الحديث .

ولقد وصل التقدم العلمي في مجال العلوم الطبيعية بالذات الى درجة جعلت الانسان نفسه يقف مبهورا وشبه عاجز أمام صنع عقله الخلاق . ودخل العالم في عصر جديد يقوم على تمجيد العقل البشري وتاليه العلم . الا أنه على الرغم من كل ما قدمه العلم للانسانية من خير فقد جلب عليها كثيرا من الشرور والآلام . وقد لا يكون العيب في العلم كعلم بقدر ما هو في طريقة استخدامه . والواقع أنه يستخدم في كثير من الأحيان بطريقة تدل على عدم تقدير المسؤولية ، كما هو الحال في صنع الأسلحة الفتاكة بما فيها الأسلحة الكيميائية ان صح هذا التعبير ، وفي صنع أجهزة التجسس التي تستخدمها كثير من أجهزة الحكم في الدول المختلفة للتجسس على حياة الأشخاص ومراقبتهم والإيقاع بهم أو التجسس على الدول الأخرى كوسيلة هامة من وسائل الاستعداد للحرب، على نحو ما تفعل على الخصوص وكالة المخابرات المركزية في أمريكا التي يبدو أنها طورت أساليب التجسس العلمية الى حد يفوق كل تصور . وإذا كان هناك ما يبرر تسخير العلم لكسب الحرب والحق الهزيمة بالاعداء ، فمن الصعب تبرير تسخيره في أعمال التجسس وبخاصة على حياة الأفراد العاديين في حياتهم الخاصة التي لهم الحق في أن يحيوها كيفما شاءوا، مادام ذلك لا يؤدي الى الاضرار بالغير أو المجتمع . ولقد بلغ من استخدام أجهزة التجسس على حياة الأفراد الخاصة في أمريكا حدا جعلت أحد الكتاب يطلق على المجتمع الأمريكي اسم «المجتمع العاري» ، اذ لم يعد الفرد العادي يشعر بأن له حياة خاصة يخفيها عن الآخرين ويحتفظ بها لنفسه بعيدة عن عيون وأذان الناس ، وإنما أصبحت حياته وعلاقاته وتحركاته كلها معروفة ومكشوفة تماما ، مما يجعله يشعر طول الوقت بأنه يسير عاريا بين الناس ، وهو شعور مؤلم بغير شك (انظر في ذلك : كتاب باكارد (Pakard, V.; *The Naked Society*, Pelican 1966) . والاكثر من ذلك أن العلم

أدى الى ظهور كثير من المشاكل التي لم يكن لها وجود من قبل . بل ان بعض هذه المشاكل ظهرت كنتائج مباشرة لبعض الإنجازات العلمية التي كان يراد بها الخير ، والتي حققت كثيرا من الخير بالفعل . فالتطويع الحديث القائم على أسس علمية سليمة أفلح في القضاء على كثير جدا من الامراض والابوثة ، أو على الأقل اكتشف أسبابها ووسائل العلاج والوقاية منها . الا أن ذلك أدى الى ظهور مشاكل لم تكن في الحسبان ، وهي مشاكل ذات طابع اجتماعي في الاغلب ، لان التغلب على المرض ترتب عليه هبوط معدلات الوفاة وإطالة متوسط فترة الحياة ، مما أدى الى الزيادة الهائلة في السكان ، بحيث كادت بعض المجتمعات تختنق تماما بسكانها . ونجم عن ذلك انتشار امراض جديدة متعلقة بازدياد المجتمعات المحلية بسكانها ، بالإضافة الى سوء التغذية وانخفاض مستوى المعيشة ، والفقر وقلة العمل ، وانتشار البطالة والجريمة وامراض الشيخوخة وما الى ذلك . وإذا كان العلم قد توصل الى اكتشاف حبوب منع الحمل لضبط النسل والتحكم فيه فان ذلك ارتبط بظهور كثير من الآثار الجانبية التي تعاني منها النساء . وإذا كان العلم ساعد على تقدم التكنولوجيا وارتبط ذلك بالتقدم الصناعي وزيادة الانتاج فقد أدى ذلك نفسه الى تلوث الهواء في المدن الصناعية وانتشار امراض معينة وهكذا .

ولقد كانت النتيجة المترتبة على هذا كله انتشار موجات غريبة ومتناقضة من السخط والتمرد على كل شيء بما في ذلك العلم ذاته ، على الرغم من الموجة الجارفة التي تمجد العلم والتفكير العلمي . وهو تمرد ينبع من فقدان الثقة في كل ما يحيط بالانسان وحياته في المجتمع بما في ذلك العلاقات الشخصية والقيم المتوارثة ونظم الحكم والعلم والادب والسياسة والاخلاق والمستغلين بها على السواء . ولقد كان النجاح الهائل الذي حققتة العلوم الطبيعية هو السبب في تمجيد العلم والعقل والتفكير العلمي الخالص والتمرد على كل ما عداها ، كما كان اخفاق العلم في أن يسمو بالانسان على نفسه وتسخير بدلا من ذلك في الحرب والتدمير والخراب هو السبب في التمرد عليه نفسه . وأحس الانسان ازاء هذا كله بالضياح ، خاصة وأن القيم الروحية والدينية - التي كانت تمدد بكثير من القوة والعزم وتزوده بطاقة روحية هائلة تساعد على التغلب على الشدائد والازمات - عانت الشيء الكثير من تقدم العلم وسيطرته على الاذهان . فقد أصبح الايمان بالعلم يمثل العقيدة الكبرى أو حتى الوحيدة عند نسبة كبيرة جدا من الناس في الغرب ، فضعف سلطان الدين ووصلت موجة الشك فيه وفي فاعليته ووظيفته في الحياة ذروتها عند الشباب الذين يمثلون على أي حال جيل المتمردين والذين يعانون من هذه الازمات اكثر من غيرهم . ومما له دلالة في ذلك ظهور أعداد كبيرة من الكتب في السنوات الأخيرة تعالج شؤون الدين في الغرب . وكثير من هذه الكتب يسخر علانية من الدين والكنيسة أو على الأقل يسخر من الوضع الذي وصل اليه الدين في العصر الحالي ويرى في صورته الراهنة مجرد مسخ مشوه ؛ وأنه أحد مخلفات الازمة والعصور السابقة السعيدة ، وأنه بوضعه الراهن أيضا أضعف وأهجز من أن يثبت أمام زحف الآلة وزحف العلم وأنه قد انحرف عن الطريق الذي كان يسير فيه وسقط من المكانة السامية التي كان يحتلها بحيث أصبح يقف الآن وحيدا في عالم غريب عنه تماما (انظر في ذلك مثلا كتاب : (Basil Willeh; Religion Today)

بل اننا نجد رجلا من كبار رجال الكنيسة في بريطانيا وهو الدكتور جون روبنسون John Robinson - أسقف ولويش السابق - يعترف في كتاب ظهر له أخيرا بعنوان « الحربة المسيحية في المجتمع المتهاون " Christian Freedom in a Permissive Society, S.C.M Press

ان المسيحية تمر بمرحلة خطيرة تعاني فيها خطر التدهور السريع الذي لا يمكن إيقافه ، ويكرر هذا القول ، وأمثاله في أكثر من موضع في الكتاب ، بحيث لا يملك أحد النقاد في مجال مرضيه لذلك الكتاب نفسه من أن يلاحظ أنه لو صدق كل ما جاء فيه فان الدين يكون قد فقد بذلك

كل سيطرته على مخيلة المجتمع الغربي الحديث ، لدرجة أن نسبة متزايدة من الناس في إنجلترا - التي يصفها بأنها أصبحت بلادا وثنية - ينشدون السلوى والعزاء وقت الازمات والشدائد عند المهرجين وفي موسيقى الجاز الصاخبة أكثر مما ينشدونه عند المسيح وفي الكنيسة . راجع في ذلك مقال

Dennis Potter, "New and Improved Pie in the Sky", The Times Saturday Review, Feb. 28, 1970.

وإذا كان كارل ماركس قال جملة التي يتشدد بها كثير من المتمردين من أن الدين هو أفيون الشعوب فإن متمردا آخر معاصرا لنا وهو الدكتور تيموني ليري Timothy Leary الذي ساعد مساعدة فعالة على انتشار عقار الهلوسة المعروف باسم L.S.D بين طلبة جامعة هارفارد يقول ان المخدرات هي دين القرن الحادى والعشرين وان أى محاولة للتمتع بالتجربة الروحية الدينية بدون تعاطي هذه المخدرات تكون أشبه بمحاولة دراسة الفلك عن استخدام العين المجردة .

والتمرد على الدين ليس الا صورة واحدة من صور التمرد على المجتمع وقيمه ومثله العليا التقليدية التي تنعت بالترمت والتخلف وعدم مسابرتها لروح العصر ، كما وصف المتمسكون بها بضيق الافق والنفاق وأنهم يتصرفون في حياتهم الخاصة بعكس ما توصي به تلك القيم والمثل العليا التي يتظاهرون باتباعها والتمسك بها . وإذا كان العلم الذى هو سمة العصر يححر الفكر من خرافات الميتافيزيقا ومن الغيبيات ويهتك الستر عن الاحداث والوقائع المجهولة فإن انسان عصر العلم خلى بأن يتخلص هو نفسه من أوهام الماضي وتقاليده ويتحرر من قيوده وتحريماته ويفزو كل ميادين الحياة التي كان محرما عليه دخولها وان يعبر بصراحة وإمام الملا عما يشعر به وأن يتصرف وفق ذلك . وليست حركات الشباب المتمرد وجماعات الهيبيز الا تعبيرا عن هذه النظرة . وكما تقول احدى فتيات الهيبيز الفرنسيات في تعريفها بنفسها وبكتاب لها عن بعض نواحي حياتها : ان عمرها ٢١ سنة ، ومهنتها عضو في احدى جماعات الهيبيين ، وديانتها البحث عن الحقيقة خارج المجتمع وفوق المجتمع عن طريق التحدى السافر وبطريقة منهجية منظمة للتحريكات والقيود المفروضة عليها ، وذلك عن طريق اتباع حياة « روحية مسالمة وجمالية من أجل تحقيق السعادة » . وواضح هنا أن كلمة « روحية » تشير الى تعاطي المخدرات ، وكلمة « مسالمة » تعني « سلبية » ؛ أما كلمة جمالية فتعني في الاغلب « جنسية » . بل ان هذا الموقف المتمرد الذى يعبر عن نفسه بالاغراق الجنسي والمخدرات ، والذى قد يتخذ في بعض الاحيان شكل العنف يجد من بين الكتاب ورجال الفن من يدعو اليه بشكل أو بآخر كوسيلة للتحرر من القيود التي فرضها المجتمع على أفرادهم . ويظهر هذا في الطوفان الجارف من الروايات والمسرحيات والافلام التي تدور حول الجنس والعنف لدرجة أن أحد النقاد الأمريكيين يقرظ احدى الروايات ويرفعها الى أعلى مستوى من الابداع الفني ويدعو لقراءتها لا لشيء الا لانها تتضمن وصفا دقيقا وأميناً للاغراق في ممارسة العادة السرية .

ولم يسلم المثقفون وكبار الكتاب من هجوم المتمردين لموقفهم السلبي الواضع من معالجة قضايا العصر وعيوب المجتمع في امانة وجراة وصراحة ، واعتبروا ذلك الموقف السلبي دليلا آخر على « خيانة المثقفين » الذين يفضلون الركون الى حياة الترف الهادئة الناعمة ، وبخاصة بعد ان حققوا لانفسهم الشهرة وذبوع الصيت، وتركوا حياة الكفاح والدفاع عن القضايا التي يؤمنون بها ، والتي كثيرا ما تتعارض مع وجهات نظر الجهات الرسمية والطبقة الحاكمة . ولقد كان هؤلاء الكبار انفسهم من المتمردين في شبابهم ولكنهم اخفقوا في ان يسايروا حركة التطور

فتخلفوا عن سير الأحداث ، وأصبحوا من دعاة التريث والسلبية والجمود ، وساروا في ركب المنافقين والمتقربين لأصحاب الجاه والسلطان بعد أن كانوا من الليبراليين .

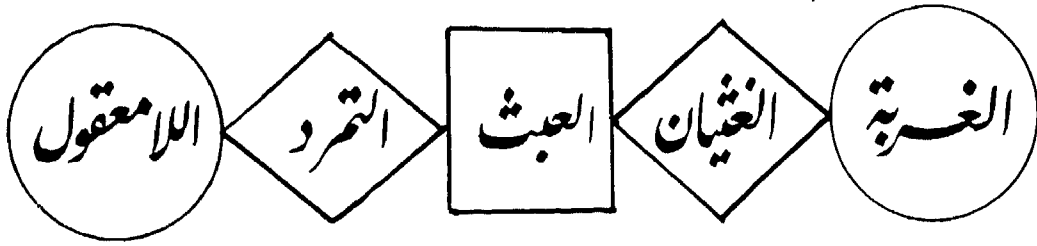
وأخيرا جاءت الثورة على العلم نفسه باعتباره أصل كل ما يعانيه العالم الآن من أزمات، وظهرت دعوة غريبة تدعو إلى الانصراف عن العلم الطبيعي ، أو التوقف عن العمل والإنتاج في مجال العلوم الطبيعية ولو مؤقتا ، وتحويل الاهتمام بدلا من ذلك إلى الانسانيات Humanities والعلوم الانسانية Human Sciences خاصة وأن تقدم المعرفة البشرية في الفترة الأخيرة لم يكن متكافئا في كل الميادين بحيث تخلفت العلوم الانسانية عن اللحاق بالعلوم الطبيعية ، وترتب على ذلك كله ما نجاهد الآن من تمجيد للعلوم الطبيعية ، وميل للسخرية من العلوم الانسانية والانسانيات . بيد أن هذه الدعوة للانصراف عن العلم موقف سلبي ولا شك لأنها تعنى التراجع والتقهر إلى الوراء ، ونبد كل ما حققه العلم للآن والتنكر له . ولكن هذه الدعوة ذاتها تبين عمق الأزمة التي يمر بها العالم الآن وبخاصة فيما يتعلق بموقفه من العلم . ولذا فقد ظهرت في الوقت نفسه دعوة أخرى أكثر ايجابية لأنها تعترف بأهمية العلم بل وتشجع على الاستمرار في البحوث العلمية في مختلف الميادين مع محاولة الاسترشاد في الوقت ذاته بحاجات المجتمع الفعلية ، وتوجيه هذه البحوث إلى ما فيه خير الانسانية وصالحها ، على اعتبار أن الغاية الأخيرة من العلم هي الارتقاء بالانسانية ذاتها ، وأن هدفه بالتالي هدف «إنساني» بحث ، مع بذل مزيد من العناية بالعلوم الانسانية والانسانيات ومحاولة إحياء القيم الأخلاقية والدينية وإعادة إيمان الإنسان في نفسه وفي إنسانيته . وانصار هذا الرأي يرون أن الخطأ في الحقيقة ليس كامنا في العلم ذاته ، وإنما هو يكمن في الطريقة التي يستخدم بها العلم وفي تطبيق مناهجه . فالشيء الذي يحتاج العالم إليه أزاء هذه الأزمة هو أن يرتفع الإنسان بفهمه للطبيعة البشرية إلى نفس المستوى الذي وصل إليه العلم . وقد ازداد الشعور الآن بأنه لن يكون ثمة جدوى أو فائدة فيما تحرزه العلوم الطبيعية والبيولوجية من نجاح وتقدم إلا إذا وصلت العلوم التي تدرس الطبيعة الانسانية إلى درجة مماثلة أو على الأقل مقاربة من ذلك النجاح والتقدم ، فحينئذ فقط يكون للعلوم الطبيعية ذاتها مغزى ومعنى ومبرر لوجودها .

وليس من شك في أن الاعتراض والاحتجاج والتمرد تعتبر لواحقين استخدامها من أنجح الوسائل لتغيير الأوضاع القائمة في المجتمع وتحسين ظروف الحياة على العموم . وكثير من الكشف العلمية والنظريات لم تظهر إلا نتيجة لهذا الاعتراض على ما هو قائم على مجالات الدراسات الانسانية والاجتماعية ، بل أن نظريات جليليو وأنشتين وغيرهما ليست في حقيقتها وجوهرها إلا نوعا من التمرد على الواقع الذي كان سائدا في تلك الأيام ، وذلك بالتشكك في طبيعة تلك الأوضاع ومحاولة إيجاد حلول واجابات وتفسيرات لها ومن الطبيعي أن يكون المتمردون من الأجيال الصاعدة وأن ينتمى المحافظون إلى الأجيال الأكثر تقدما في السن مع وجود استثناءات من ذلك . واختلاف نظرة الأجيال إلى الأوضاع القائمة هو مظهر من مظاهر الأزمة الحالية ، وإن كان يخلق في الوقت ذاته وبخاصة في أمريكا أزمة عنيفة تهدد الأسرة والمجتمع نظرا لما يتميز به ذلك التعارض من عنف واستهتار بالغير من جانب الشباب . وقد تكون هذه الأزمات أقوى وأشد وضوحا في الغرب مما هي في بلادنا . ويرجع ذلك إلى حد كبير إلى تخلفنا في ميادين العلم والمعرفة على السواء ، وإن كان يمكن أن نجد بعض التفسير لذلك فيما تمر به بلادنا من أزمات من نوع آخر ذات طابع سياسي وحربي على الخصوص مما يمنع من أن تتخذ هذه الأزمات التي يمر بها العالم كل تلك الأبعاد التي نجدها في الغرب .

ومما يكن من شىء فقد وجدت هذه الازمات بكل تعقدها وتنوعها وضراوتها مجالات للتعبير عنها بصور واشكال مختلفة ، تكشف كلها عن عنصر الثورة على الاوضاع القائمة في الادب والعلم والسياسة والاخلاق والقيم بل والعلاقات الانسانية . والدراسات الخمس التى يضمها هذا العدد من المجلة تحاول أن تعرض من وجهة نظر كتابها بعض هذه الازمات ، أو على الاصح بعض مظاهرها وان كان الاستاذ الدكتور أبو ريدة أثر ان يوسع من نطاق معالجته للموضوع بحيث شملت دراسته المعرفة العلمية بوجه عام وليس العلم بمعناه الحديث فحسب ، كما حاول ان يبين نوع الادلة على وجود الله في الازمنة والفلسفات السابقة قبل ان يتكلم عن الايمان في عصر العلم . الا ان هذه الدراسات الخمس تقدم لنا في مجموعها صورة واضحة عن جانب هام من العصر الذى نعيش فيه وما يحيط بهذا العصر من مشكلات .

أحمد أبوزيد

أمراض الفكر في القرن العشرين



سميها أمراض الفكر في القرن العشرين لأنها حالات من انعدام الوزن ينتهي فيها تفكير الإنسان إلى أن الحقيقة الوحيدة في هذا العالم ليست إلا الفوضى . وهي حال يتجلى فيها العالم فجأة لصاحبه على حقيقة كريهة ، فلا يرى فيه نظاما ولا معنى ، ولا يجد فيه مبررا لبقائه ، إذ يستحيل على المرء أن يكون متحركا أو عاملا أو حرا أو نافعا أو حتى متقبلا للحياة في عالم غير حقيقي . وإذا كان من المحال على المرء أن يقفز وهو ساقط ، فكذلك من المحال على إنسان أن يكون حرا في عالم غير حقيقي ، أو قل في عالم مهزوز عديم القيم ، أشبه ما يكون بعالم الأحلام والأوهام منه بعالم الحقيقة .

الدكتور محمد زكي العشماوى استاذ النقد الأدبى بجامعة الكويت وجامعة الاسكندرية ، من أهم مؤلفاته : -
فضايا النقد الأدبى (دار الكاتب العربى ١٩٦٧) ودراسات فى النقد المسرحى والأدب وفيم الحياة المعاصرة (الدار القومية ١٩٦٦) .

ان الحرية آخر الأمر لا تركز الا على ما هو حقيقي . انها تفترض حرية الارادة ، والارادة لا تكون الا بدافع ، والدوافع لا تنهض الا على الايمان ، فلا يقدر أحد على فعل شيء الا وهو يؤمن بأنه فعل ممكن وذو معنى ، والايمان لا يتأتى الا بوجود شيء أو قل بوجود حقيقة ما . ومن ثم فان هذا الاحساس بانعدام المعنى والنظام من الحياة ، وبعدم توافر الحقيقة فيها سوف يقلع حريتنا من جذورها اذ لا يمكن لانسان أن يكون حرا في عالم من الأوهام ، او في عالم غير حقيقي .

واذا انتهى الانسان بتفكيره الى موقف كهذا فلا بد أن ينعدم وزنه ، وتتلاشى الروابط التي تربط بين اجزاء ذاته فتتبعثر هذه الذات وتتفرق ، وعبثا يحاول شتاتها أن يستقيم . من أجل هذا سمينا هذه الحالات الفكرية أمراضا ، وهي في الحقيقة كذلك مهما دافع عنها أصحابها فزعموا أنه لا جدوى من اتهامهم بالمرض ، ذلك لايمانهم بأنهم وحدهم القادرون على رؤية الأمور على حقيقتها ، سواء صح ذلك أو لم يصح ، فهم في أحسن الأحوال بل وعلى حد تعبيرهم ، المرضى الوحيدون الذين يدركون أنهم مرضى في حضارة مريضة لا تعي بمرضها ، وهم يرون أن الواجب يقتضيهم أن يجابهوا المرض وجها لوجه ، ففي هذه المجابهة الحل الوحيد للتخلص من هذا المرض أو الوصول الى النظام الذي يعوزهم ويفوز العالم . هذا اذا كان ثمة سبيل الى الايمان بأن لهذا النظام وجودا على الإطلاق .

وهذه المجابهة اذا صحت ، تكون في الحقيقة شيئا ايجابيا جديرا بانتهابنا ودراستنا ، لأنها - اذا تحققت - سوف تمثل الجانب الهادف الوحيد في مثل هذه الفلسفة الخطيرة . واذا جاز للمريض أن يجابه مرضه فيسبر أغوار هذا المرض ، ويتغلغل الى جذوره فيعرف أسبابه ، ويقف على أسرارها ، ويلم بما قد يؤدي اليه من نتائج وخيمة فان ذلك قد يمكنه من انقاذ نفسه من الهلاك .

غير أن ثمة عاملا آخر قد يجعل لهذه الاتجاهات العبثية - اذا صح لنا أن نسميها كذلك - أهمية خاصة تدعونا لتأملها وبحثها ودراستها ، وهو ما قد يكون فيها من خطوة ايجابية تتجه نحو رفض قيم ينبذها انسان لفسادها ، وهذه بدورها تحتاج منه أن يلوذ بنفسه فيفكر ويحلل ويتوغل في أعماق ذاته بغية اكتشاف الحقيقة . وهذه المحاولة في ذاتها مفيدة لما فيها من ارتياد جوانب الذات ، ومواجهة الحقيقة من ناحية ، ولما فيها من رغبة مخلص في العثور على جواب شاف لعلامات الاستفهام الكثيرة التي تحتاج الى اجابة أو حل من ناحية ثانية . في هذه الحالة سوف يكون لدى هذا الاتجاه ما يجعله جديرا بالدراسة لأنه سوف لا يشغل نفسه بمشكلة الشر وحدها ، وانما قد يظفر الانسان بدافع آخر كامن وراء أحاسيسه يمكنه من ادراك السر الدفين . وعندئذ قد ينتهي التفكير الى نوع من الهداية تتوهج عندها الحواس جميعا ويصل الانسان الى الاحساس بالانسجام مع الوجود . فليس غريبا أن ينتهي الضلال في الفكر الانساني بعد أن يطول به التمرد واليأس الى مرفأ يجد عنده الملاذ ، هذا المرفأ قد يكون كشفا صوفيا أو موقفا دينيا .

ومن أجل ذلك كان لا بد لنا أن نلم بهذا الجهد الانساني الضخم الذي قد يبدأ أصحابه بالشكوى من صعوبات الحياة بل قل استحالتها ، وقد يسرفون في الصراخ من لا معقولياتها ، وقد تمضي عليهم فترة ، تطول أو تقصر ، وهم فاقدو الايمان منهوكو القوى ، عديمو القدرة على السلوك ، ثم ينتهي بهم المطاف قبل أن تضيع حياتهم سدى فيتحول الانهالك والسأم والغثاس والتهمرد الى تحقيق الوحدة الداخلية والوصول الى شاطئ الأمان .

فاذا أضفنا الى كل ما سبق أن كثيرا مما اتجه اليه البحث عند هؤلاء ، وعلى الأخص فيما

كتبوا من مسرح أو قصص كان يهدف الى كشف الحجب عن البشر الذين يسترون نزعات الفوضى والوحشية واللاعقل القابعة في أعماق ذواتهم ، يحاولون اخفاءها عن الناس ، ويتخذون لذلك ما استطاعوا من أقنعة تارة باسم الدين ، وطورا باسم الحياة البرجوازية المحترمة . نقول اذا أضفنا الى ما سبق أن في آداب هؤلاء محاولة للتعرف على انسان العصر الحديث على حقيقته ومحاولة استبطان ذاته ، ثم ادراك النزاع القائم في نفسه بين ما هو حيواني صرف وبين ما هو انساني نبيل ، أمكننا أن ندرك ضرورة اهتمام النقاد والباحثين في منتصف القرن العشرين بأدب هؤلاء ودراسته وبحثه .

بقيت بعد ذلك نقطة أخيرة لعلها أقوى المبررات التي تدفعنا الى العناية بأدب هذه الاتجاهات المعاصرة على الرغم مما قد يبدو فيها من حساسية عبثية أو من عدم ايمان بحقيقة العالم ، وهي أن في اتجاه المعاصرين فلسفة ثورية تقوم على السخرية من (أدب التنصل) (١) البرجوازي أو ادب الكتاب المأجورين حيث تصير أكثر حوادث الوجود ابتداء في حياة الانسان على حد قول سارتر - بمثابة رموز ، وحيث تفرس الأشياء الخيالية الأمور الواقعية .

وعلى الرغم من أن سارتر لا يعتقد في رسالة طبقة العمال ، ولا في أنها تتمتع بفضل على غيرها في حالتها ، فهي مؤلفة ، أى طبقة العمال في رأيه ، من رجال عاديين وجائرين ، ويمكن أن يضلوا ، وغالبا ما يخدعون ، فانه لا يتردد مع كل ذلك من القول (بأن مصير الأدب مرتبط بمصير الطبقة العاملة (٢) كما لا يتردد في الاعلان بأن مهمة الأدب كما يراها هي (تجلية العلاقات بين الوجود والعمل من ثنايا موقفنا التاريخي .) فهل المرء من صنع غيره ؟ أو من صنع نفسه ؟ وما العمل ؟ وما الغاية والوسائل في مجتمع مبنى على العنف ؟ ان الأعمال الادبية المستوحاة من مثل هذه المهام لا يمكن أن تهدف الى اعجاب الغير ، ولكنها تفضب وتقلق ، وبما أنها ثمرة عذاب وتساؤل . فاذا منحنا فيها النجاح لم تكن صنوف مسلاة ، بل مسائل تستغرق التفكير ، ولا يعرض فيها العالم كى (يرى) بل كى (يغير) . ولن يفقد بذلك شيئا ، هذا العالم العتيق البالي البفيض المريض بل سيكون أمره على نقیض ذلك) .

هذا ما يقوله سارتر ، واذا أنت تتبعته ما كتبه عن موقف الكتاب، وعن تقسيمه لهم الى ثلاثة أجيال عرفت أن الجيل الثالث الذى بدأ عقب هزيمة فرنسا أثناء الحرب العالمية الثانية كان من أهدافه الكشف عن زيف بعض الاتجاهات البرجوازية في الأدب ، ثم بيان ما للأدب من تأثير ايجابي في توجيه التاريخ وتغييره باعتباره الممثل للضمير الحر في مجتمع منتج . بل ان سارتر ليختتم هذا الفصل بحقيقة ثورية خطيرة عندما يقرر ان فرصة العالم في النجاة محصورة في الأدب .

واذن فهذه الاتجاهات الثورية الجديدة تزعم أن في أعماقها ثورة لا تهدف الى تبصيرنا بالعالم من حولنا فحسب ، بل تريد أن تتجاوز ذلك الى محاولة للتغيير ، واذا صح هذا الزعم فان دراستنا لآلوان هذا الفكر سوف لا تكشف عن فهمنا لأشد مشاكل الانسان المعاصر عمقا بل سوف تبرز الى جانب ذلك ما يحاول هؤلاء أن يضيفوه من أبعاد جديدة للتغيير ، ولربط انتاجنا الادبي بتطور فكرنا المعاصر وقيمه الجديدة .

وجدير بنا الآن بعد هذه المقدمات أن نعرض لأهم ما جاء في كتابات هؤلاء من فكر ،محاولين

(١) ما الأدب لسارتر ص ٢٠٨ وما بعدها

(٢) المرجع السابق ص ٢٨٣

(٣) المرجع السابق ص ٢٦٧

ادراك ما ينطوى عليه من المشاكل الروحية والفكرية اعصرنا الحاضر ، وما يمكن أن تضيفه من جديد حتى تكون على بيئة مما يدور في عالمنا من أفكار قد يتأثر بها شبابنا وهم على غير علم بما ينفعهم منها أو ما يضر .

✽ كولن ويلسون ومشكلة الغريب :

لم يكد يمر صيف عام ١٩١٦ حتى كان اسم كولن ويلسون Colin Wilson على كل لسان يملأ اسماع الأدباء في شتى أنحاء الأرض ولم يكن قد جاوز الكاتب في ذلك الوقت العام الرابع والعشرين من عمره ، ولكن كتابه المشهور (الغريب) أو (اللامتمى) The Outsider الذى طبع سبع مرات في الفترة ما بين مايو ويوليه سنة ١٩٥٦ كان قد جعل اسم هذا الكاتب الشاب يحتل ، ما بين عشية وضحاها ، مكانة لا تقل عن مكانة شيوخ فلاسفة العصر وأدبائه .

وليس يعني لنا في قليل أو كثير أن نتوغل في الحديث عن الضجة الكبيرة التى أثارها هذا الكتاب عند صدوره ، ولا عن تعليقات الصحافة وكبار الكتاب والأدباء وإنما الذى يعنينا حقيقة هو ما أثاره الكتاب من مشاكل تتصل بموضوعنا الذى نتحدث فيه ، وهو موضوع الغربة التى يعاني منها مفكرو هذا العصر ، ماكنها ؟ وما الدوافع التى ساعدت في إيجادها ثم ما السبيل الى التخلص منها أو تفاديها ؟

ان مشكلة الغربة قديمة فيما يبدو ، فهى وان كانت تأخذ شكل الظاهرة العامة عند البارزين من مفكرى هذا العصر ، وعلى الأخص من ظهر منهم بعد الحرب العالمية الأخيرة ، إلا أن الغربة مرض تمتد جذوره الى أبعد من هذه الفترة ، مرض متصل بتصدع الذات أو انشقاقها نتيجة لعدم توافرها أو انسجامها مع المجتمع الذى تعيش فيه . وإذا كانت المشكلة في صميمها هى مشكلة الفرد الذى لا يتلاءم مع المجتمع ، فلن تكون من هذه الناحية مشكلة جديدة بأى حال ، فان التصدع بين الذات والجماعة ظاهرة لا تتصل بعصر دون آخر . لقد عرفنا هذه الغربة في أدب الواقعية القديمة التى يمثلها بلزاك وموباسان ، ورأيناها تتجه الى الكشف عن الشرور والآثام الكامنة في النفس البشرية . ولا يخفى على القارئ ما كتبه بلزاك فيما سماه بالكوميديا البشرية ، فقد جمع فيها ما يقرب من مائة وخمسين قصة وجعلها في مجموعات تحمل هذا الاسم الشهير اسم (الكوميديا البشرية) وفيها يصور الكاتب البخل والخسة والدناءة والوصولية والنفاق الى غير ذلك من أمراض اجتماعية وفيها كذلك تصوير لشخصية البطل الفرد المحطم المنعزل عن المجتمع . وقد هاجم جوركى هذا النوع من الأدب فقال :

(ان أهم موضوع يتناوله الأدب الأوربي وأدب روسيا في القرن التاسع عشر هو الفرد ومعارضته للمجتمع والسلطة والطبيعة . وكانت وفرة الأساسات السلبية تحمل الفرد على مقاومة المجتمع ، لأن الفرد كان يشعر بأن المجتمع يسحقه وأن شيئاً يحول دون نموه . ولكنه كان يفهم فهما سيئاً أنه السبب في الابتذال والاجرام اللذين يقوم عليهما المجتمع . وكان أدبنا حتى نشوب الثورة يرتكز على الرجل وما يصادفه من حوادث مثيرة تجعله يشعر أنه سجين حياته ، وأنه غير نافع للمجتمع .

فكان يبحث عن مكان مريح فلا يجده . فيحز الألم في نفسه ويتلاشى هذا الرجل اما في صلح زرى مع مجتمع يبغضه أو في تعاطي المخدرات والانتحار (١) .

ولقد كان ستيوفسكى من اكثر كتاب روسيا امعانا في تصوير هذه الحرب من نفسية الأفراد المعزولين أو المرضى أو المعذبين بشعور مريض نتيجة للنفس المظلمة المضطربة التي لاتجد نفسها راضية أو متوائمة مع المجتمع الذى تعيش فيه . فاذا انتقلنا الى أدباء وشعراء الرومانسية وجدناهم أكثر الناس تعبيرا عن معنى الغربة التي هي في أساسها مشكلة اجتماعية تقوم على شعور الفرد بالانفصام عن مجتمعه . فكلنا يعلم أن الأديب الرومانسى أديب غريب قد بعدت الهوية بين ما يتوقعه ويأمل فيه ويترقبه ، وبين واقعه المرير الأليم ، فهو من ثم أديب متطلع الى عالم آخر ، عالم من المثال يحقق فيه ولو عن طريق الأحلام والرؤى والخيالات ما لم يحققه في عالم الواقع . بل لعل الأديب الرومانسى هو أكثر الأدباء امعانا في الشعور بمحن الحياة . والمبالغة في الاحساس بها مما جعله يهرب من الواقع وينعزل ، لأنه لم يستطع أن يجد لذاته صورة في مجتمعه فيصيبه الأسى والحزن والسأم .

اذن فالغربة بهذا المعنى الاجتماعى غربة قديمة تتصل بعصور أخرى غير عصرنا الحديث ، ولكن هل هذه الغربة التى صورنا من مظاهرها ماصورنا هي ذاتها الغربة التى حددها لنا كولن ويلسون في كتابه (الغريب ؟) واذا لم تكن ، فما الفرق بين الغربة الرومانسية أو غربة القرن التاسع عشر وغربة القرن العشرين ؟

ان كولن ويلسون لم يتركنا حيارى ازاء هذا السؤال ، فقد اجاب هو بنفسه عليه عندما حدد لنا الفرق بين غربة الرومانسى وغربة الواقعيين المعاصرين . فالفرق عنده بين الغريب الرومانسى والغريب الواقعي الحديث هو أن الأول برغم حيرته وشككه وذهابه كل مذهب في سبيل العثور على الحقيقة لم يفقد الايمان بها ، وعلى الرغم من التصدع القائم بينه وبين مجتمعه لم ييأس اليأس التام من وجود الحقيقة . فهو وان طال بحثه عنها ، وتردده على بابها ، ومداومة البحث والتنقيب عنها ما يزال يتطلع اليها وكله أمل بما عساه ان يأتي به الفد القريب من نتائج قد تحقق له ما يسعى اليه . ومن ثم فان الغريب الرومانسى لا يجد الحقيقة ولكنه على يقين من وجودها . أما الغريب الواقعي فهو لا يفهم ما يعنيه الناس بالحقيقة ، أو قل بتعبير آخر انه إنسان عاجز عن الايمان بوجودها . فالعالم في رايه مفتقد للحقيقة ، عالم زائف قائم على اللامعقول والفوضى ، وهذان وحدهما في نظره هما الحقيقة .

واذا كان غرباء الرومانسية يرون من الحكمة أن نتغافل عن بعض مظاهر اللامعقول ، وأن نحاول تحقيق الانسجام والمواءمة مع عالم في مجموعته يسوده النظام ، فان غرباء الواقعية الجديدة يرون أن من واجبه مواجهة هذه الحقيقة على فظاعتها وبشاعتها ، لأنهم لا يستطيعون أن يعترفوا بغير الحقيقة ، وما دامت هذه هي الحقيقة في نظرهم فلا بد من اعلانها والتحدث عنها في غير موارد .

هذا هو مجمل التمييز الذى أوضحه كولن ويلسون في كتابه عن غربة الرومانسيين وغربة الواقعيين المحدثين . ويحاول ويلسون بعد ذلك أن يشرح ظاهرة الغربة ، ويكشف عن مقومات شخصية الغريب ، ويحدد لنا ملامحها فيعرض علينا صورة من صور هذا الغريب مأخوذة من شخصية بطل رواية « الجحيم » للكاتب الفرنسى هنرى باربوس Barbusse وهي رواية ظهرت في أوائل هذا القرن . وشخصية بطل (الجحيم) هي شخصية تقارب في مفهومها ومدلولها العام صورة الغريب الذى يعنيه كولن ويلسون .

وتقوم فكرة الرواية على أن رجلا قد ترك الريف الى المدينة . وعمل في وظيفة في أحد مضارف باريس . ويسكن حجرة في أحد فنادق المدينة . وهو رجل متأمل مستبطن لأعماق

الذات ، راغب في ادراك الحقائق ، وان كان لا يؤمن كثيرا بالفلسفة وحقائقتها ولا يعبا بالدين . على ان الكاتب قد استطاع بطريقة محسوسة أن يضع لنا هذا البطل في موقف يحدد لنا منه موقفه تجاه العالم ، وذلك عندما يقع فجأة على شعاع من الضوء يراه وقد انبعث اليه من الفرفة المجاورة ، فيقف على سريره ويكتشف أن هذا الضوء قد جاءه من ثقب من أعلى الحائط . فكان هذا الثقب بمثابة النافذة الصغيرة التي يطل منها هذا الرجل على العالم الحقيقي ، فأخذ يقف كل يوم على سريره وينظر من هذا الثقب ويشاهد ما يجري بداخل الحجرة المجاورة له ، ويظل على هذه الحال يرقب ما يدور في الحجرة المجاورة كل ليلة حتى مضى على ذلك شهر كامل . واستطاع من خلال هذه المدة أن يشاهد ما يثير غرائزه أحيانا من أوضاع جنسية لامرأة تتجرد من ثيابها ، الى مناظر أخرى تثير في نفسه ألوانا من العواطف مختلفة ، فيها أحيانا الحنان والحب وذلك عندما يقع بصره على رؤية عاشقين يبث كل منهما الفرام لصاحبه ، الى غير ذلك من مشاهد ، على ان الذي يهمنا آخر الأمر أن كل هذا الذي وقع عليه بصره من خلال هذا الثقب هو في الحقيقة مناقض أشد التناقض لما يحدث في العالم الخارجي . ندرك هذه الحقيقة الأخيرة عندما يلتقي هذا البطل في آخر روايته بمؤلف يتحدث في حفل عام عن رواية له ألفها وصادفت نجاحا ، ويذكر هذا المؤلف انه قد استطاع بروايته ان يصور الانسان على حقيقته ، وأن يستخرج لنا كوامن النفس الانسانية ، وذلك حينما جعل شخصية من أشخاص روايته تثقب ثقباً في حائط غرفته لتشاهد منه ما يقع في الفرفة المجاورة ، وبعد أن ينتهي المؤلف من عرض قصته على الحاضرين في هذا الحفل يعجب الناس بروايته أيما اعجاب . ذلك لأنهم يرون فيها البراعة كل البراعة في عرض للطبيعة البشرية من وجهة نظر واقعية . غير أن بطل (الجحيم) عندما يسمع تهليل الجمهور واعجابه بقصة هذا الرجل يصيبه النفور ، ويقف موقفا سلبيا ، فلا يبدي اعجابه ولا يشارك الجمهور حماسه ، ولا يرى معه أن في هذه الرواية أى مظهر لصدق الحياة الانسانية .

فقد سبق له أن خبر بنفسه عن طريق تجربته طبيعة الانسان . وعرفها تمام المعرفة ، وأدرك الهوة السحيقة بين ما يخلعه الانسان على نفسه من مظهر خارجي وبين الحقيقة الكامنة في أعماقه ، وأحسن أن طبيعة الحياة في المجتمعات المتحضرة وما تفرضه من سلوك خاص تحجب عن الانسان حقيقته الأصلية ، ويحاول أن يخدع نفسه بالمظاهر السلوكية ، وبالفلسفة أو بالدين مقتعا كل ما في أعماق ذاته من نزعات وحشية ومن فوضى وكأنه كائن راض عاقل متحضر .

من هذه القصة التي كتبها (باربوس) والتي استعان بتحليلها كولن ويلسون يمكننا أن نتصور صورة القريب عند ويلسون : انها صورة الانسان الذي أدرك للحظة ما أن كل مشاهد الحياة اليومية وأحداثها إنما تخفى عن الانسان الحقيقة المرعبة التي هي زيف هذا العالم وفساده ، وأن هذا القريب متى ما وقعت عينه على الحقيقة تغيرت صورة الوجود في نظره ، فأسمى وقد انشق على ذاته وفقد توازنه ، وإذا بهذا العالم يفقد قيمته في نظره .

يشبه موقف القريب هذا موقف رجل يجلس في دار من دور السينما يشاهد عرضا لرواية ما ، تمر أمام عينيه مشاهد الرواية ، الواحد تلو الآخر وهو مشغول بما يرى ، منصرف بوجدانه واحساسه الى ما يدور أمامه من أحداث ، وإذا بالعرض يتوقف فجأة لعطل أصاب الجهاز ، وإذا المشاهد التي تدور أمام الرجل تتوقف ، وإذا الرجل يجد نفسه يواجه الحقيقة مرة واحدة فيدرك أن ما كان يدور حوله ليس الحياة ، بل كان مجرد وهم من الأوهام . عندئذ يبدأ هذا الرجل في مجابهة الحقيقة المؤلمة : حقيقة أن كل شيء كان خداعا - ان مثل هذا الموقف الذي يعانيه هذا الرجل هو بعينه الموقف الذي يعانيه القريب عندما يكتشف فجأة أن كل ما حوله في

هذا العالم باطل الأباطيل . من هنا تبدأ مشكلة الغريب ويبدأ يتساءل كيف يمكنه أن يقبل الحياة التي قبلها غيره مع علمه بأنها حياة غير حقيقية .

وهنا يتفرع سؤال آخر . ماذا يمكنه أن يصنع بحياة لا معنى لها ولا حقيقة من ورائها ؟ وإذا كان هذا هو السؤال الذي يسأله الغريب لنفسه ، فماذا فعل ويلسون في كتابه للإجابة على هذا السؤال ؟ وكيف تخلص من غربته وهو على هذه الحال من التشاؤم وعدم اليقين ؟ هل رفض الوجود رفضاً مطلقاً ؟ لكي يجيب ويلسون على هذه الأسئلة بدأ يستعرض جملة أشياء ، فعرض علينا أولاً آراء نيتشه في هذه القضية . فبعد أن كفر نيتشه بالفلسفة القائمة على العقل والعقل وحده ، والتي سادت المذاهب الأوروبية في عصره ، وبعد أن رفض فكرة تأليه العقل ، اشفاقاً مما عساه أن يؤدي إليه هذا التأليه من فصل الفكر عن الحياة . بعد أن أنكر نيتشه كل هذا دعا إلى فكرة الإنسان الأعلى التي تدعو إلى ضرورة العمل على خلق إرادة قوية تدفع بالفرد إلى حياة أكثر فاعلية ونشاطاً وحيوية ، على أن يسخر الإنسان في سبيل ذلك كل طاقاته الجسمية والعقلية والعاطفية . وجاءت فلسفة نيتشه هذه نتيجة للثورة على الفوضى والفساد الذي ينتشر أفقياً فيشمل جميع نواحي الحياة البرجوازية القائمة على سياسة انصاف الحلول . فأنها في أساسها فلسفة تنهض على كفر بالواقع ثم التماس الحل في تصور ديني لا يقف العقل فيه منفرداً ، وإنما تشاركه عاطفة وإرادة تسعيان إلى تحقيق حياة أكثر خصوبة وأكثر غنى للإنسان .

وبعد أن ينتهي ويلسون من عرض أفكار نيتشه ينتقل إلى ما حاوله دستيوفسكي في انقاذ الغريب مما يعانيه حين يرى نفسه وجهاً لوجه أمام الشر الكامن في أعماق النفس ، والذي يصيب الإنسان برعب هائل حين يراه . لقد عبر دستيوفسكي في قصة (الاخوة كراماتزوف) عن صورة هذا الشر وشغلته فكرة الألم والشقاء التي يعاني منها إنسان هذه الأرض . فقد أبرز لنا صورة مرضين هما قسوة الإنسان السادية ونقيضها مازوكية المخلوق العفن الفاسد الذي يستمتع بعذابه . وليس خافياً عن دستيوفسكي شغفه بتصوير هذين الجانبين من الألم والعذاب في النفس الإنسانية . وكان من أبرز شخصوه الأذلاء المرضى شخصية إيفان كراماتزوف الذي رفض قبول العالم لما فيه من قسوة وألم ، وقد حاول إيفان أن يحلل العالم ، وأن ينتهي في تحليله لهذا العالم إلى أن فكرة الألم فكرة مستبدة بهذا الكون ومتغلغلة في أعماقه ، ومن العسير استئصالها . ومن ثم فهو ألم سرمدي لا ينتهي . على أن دستيوفسكي لا يوافق على هذا التحليل المبني على العقل وحده ، ولا يعتقد أن الموقف العقلي بقادر - إذا عمل منفرداً - على بلوغ الحقيقة وراء هذا العالم . فان رؤية الألم وحده مسألة تعتمد على العقل وينقصها الإيمان . ويوافقه ويلسون على هذه النتيجة غير أن ويلسون مع إيمانه بما دعا إليه نيتشه ودستيوفسكي من ضرورة التوفيق بين الفكر والإرادة والعاطفة والقوى الجسمية جميعاً ، وإيجاد الوحدة بين كل هذه العناصر فإنه ما يزال يرى أن مشكلة الغريب تنحصر في افتقاره لهذه الوحدة . ونعود للسؤال من جديد ، ماذا يمكن للغريب أن يفعل إذا كان تفكيره عقلياً صرفاً ؟ تلك هي المشكلة العويصة التي تجابه الغريب .

على أن تحديد الغريب لمشكلته على هذه الصورة قد مهد السبيل أمامه لحصر ما يحتاج إليه من وسائل الخلاص . أنها أذن مشكلة الإنسان العاقل الذي فقد إيمانه بالله ولم يجد ما يعوضه عن هذا النقص . أنها أزمة العقل المسيطر على إنسان فأضعف العقل صرف مركز الإشعاع العاطفي في الإنسان وهو العقيدة الدينية . من أجل هذا نادى ويلسون بضرورة تنمية ملكة الرؤيا والكشف الصوفي عن طريق الإرادة . ذلك أن العقل الحديث يشك في إمكان حدوث هذه الرؤى إلا إذا كانت شيئاً صادراً عن الإرادة . ومن ثم فإن الرؤيا عند ويلسون ليست رؤيا القديسين

والأنبياء ، أو ليست هي الرؤيا التي تحدث لانسان كشف عنه الفطاء ، وانما هي الرؤيا التي تخلقها الارادة خلقا . وفي مقدور الارادة اذا قويت أن تصبح عاملا حيويا قادرا على احداث الرؤى . من هنا يتضح لنا كيف استطاع ويلسون أن يلتقط من نيتشه ركنا هاما من أركان فلسفته وهي ضرورة تحول الفرد الى قوة دافعة واردة خارقة تمكنه من تحقيق ما خفى من امكاناته . ومن ثم يصبح لوجود الفرد معنى أو طعم .

من أجل هذا دعا ويلسون الى تطوير الارادة وتنميتها وبالتالي تطوير ملكة الرؤى وتنشيطها . وهو هنا يتفق مع ما دعا اليه بعض المتصوفة الانجليز ، وما تدعو اليه الفلسفة الهندية . وما انتهى اليه المتصوف اليوناني الحديث جورديجيف . Gurdjieff ويحاول في نهاية كتابه أن يدرس لنا مجمل أفكار هؤلاء المتصوفة واحدا بعد الآخر وهو في عرضه لهذه الأفكار يكشف لنا عن السبل التي تمكن الانسان من تنمية ملكة الرؤيا عنده . فليس الانسان بقادر على أن يعالج عن نفسه ما يعتريه من صدا أو ما يقلف احساسه من سماكة الا اذا ظفر بشيء من السلام النفسي والهدوء الروحي ، فالذي يحجب عن الانسان هذا الفدر من الصفاء ليس الا ما يفرق به نفسه من مشاغل ترتبط بالحياة اليومية المادية ، ومن أمور تتصل بالسعى للرزق ، وما يتطلبه بقاؤها من الخوض في غمار الحياة العملية .

ومع ايمان ويلسون بأن هذه الأمور مسائل ضرورية بالنسبة لحياة الانسان على الارض ، الا أنه يوافق على ما يدعو اليه وليم بليك وغيره من المتصوفين من أن التأمل الروحي قد يؤلف بين الانسان والوجود . ان مثل هذا التأمل قادر على أن يحرر العقل من سلطان المادة ويجعله ينمو مع ما ينمو حوله من عناصر الطبيعة . وعندئذ سوف يكون لكل شيء معنى روحي ، فالأرض والماء والنور والثمار والأزهار لن تصبح في هذه الحالة مجرد ظاهرات طبيعية يستفيد منها الانسان حتى اذا بطل نفعها بطل التفكير فيها ، ولكنها كما تقول الفلسفة الهندية تصبح أشياء ضرورية في تحقيق الوحدة بين الانسان والوجود ، بل وفي تحقيق معنى اكمال . فكما أن كل نعمة من نعمات السيمفونية ضرورية لبلوغ كمالها فكذلك كل ظاهرة من هذه الظاهرات الطبيعية ضرورية للوصول الى هذه الوحدة . فقد أدركت الفلسفة الهندية بنظرتها الى الطبيعة أن حقيقة هذا العالم موضوع بالغ الاهمية يدعونا الى أن ننشئ علاقة واعية بيننا وبين كل شيء فيه ، والا تكون صلتنا به مجرد صلة الاستطلاع العلمي أو المنفعة المادية . واذا كان انسان العصر الحديث أو قل المدنية الحديثة يواجه تيار فكر ويركزه نحو حياته الخاصة وما تدر عليه من ربح أو خسارة ، ويترك ما عدا هذا من مظاهر الحياة فلا يشغل نفسه بشيء منها وعلى الأخص هذا الجانب الروحي ، فان مثل هذا جدير بأن يولد بدوره انفصالا غير طبيعي بين الانسان والوجود . (١)

وهكذا ينتهي ويلسون بعد عرضه لأفكار المتصوفة الى أن فكرة الخلاص من محنة الغربة التي أحسن عرضها في كتابه انما هي رهينة بتنمية ملكة الرؤى والكشف الصوفية ، وأن وصول الانسان الى لحظات الكشف هذه تحرره أولا من التفكير العقلي المجرد الذي أثبت أنه غير قادر وحده على ادراك أى معنى حقيقى وراء هذا العالم ، وسوف تساعده ثانيا على أن تتفتح امامه مصادر أخرى لمتع كثيرة في الحياة ، لم يكن تفكيره المادى الصريف يمكنه من الاستعانة بها . فاذا أضفت الى هذا أن مثل هذه اللحظات الصوفية سوف تسد حاجة عاطفية كانت تنقص الغريب نتيجة ضعف عقيدته الدينية أمكننا أن ندرك الى أى حد كانت أزمة الغريب أزمة فقدان للايمان ، يظل فيها على حال من القلق والتلملل والعداب حتى يظهر شيء يشبع عنده عاطفته الدينية

المفقودة ، عندئذ سوف لا تبقى النظرة الى الشر هي الغالبة على تفكير الغريب ، وبالتالي لن يكون الاهتمام بمشكلة الشر ، والبحث الملح عن مبررات هذا الشر هي الشيء الوحيد الذي يملأ على الغريب حياته ، اذ سوف يعود اليه آخر المطاف شيء من الاطمئنان وشيء من الثقة بأن بقية من الخير ما تزال في العالم .

وبعد فهل ثمة من حقيقة يريد أن يثبتها ويلسون بعد هذا العرض المفصل لمشكلة الغريب ؟ وإذا كانت فكرة الخلاص هذه هي نهاية المطاف فما الذي يريد بنا الكاتب أن ندركه في النهاية؟ هل استطاع الكاتب أن يثبت على حد قوله : (أنه من الممكن استنباط موقف ديني استنباطا منطقيا بحثا من موقف فلسفي ، وأن الايمان ليس شرطا أساسيا من شروط الدين .) (١)

ان كل ما نستطيع أن نحدده من أسس لفكرة الخلاص هذه يمكن تلخيصه في الآتي :

أولا : أن ويلسون لا يعتقد أن الاعتماد على التفكير العقلي المجرد بقادر على حل مشكلة الغريب ، فان ثمة امكانيات أخرى في الانسان لابد من استغلالها وتطورها للكشف عن مبررات للشر الذي حاق بالبشرية والذي هو في الحقيقة سر من أسرار أزمة الغريب الكبرى ، وأن هذه الامكانيات تنحصر في قدرة الانسان على الاستفادة من قوى ثلاث ذكرها نيتشه وأيدها ويلسون بكل اهتمام هي قوة الارادة وقوة العقل وقوة العاطفة . وان ايجاد الوحدة بين هذه القوى هو الوسيلة الوحيدة لتحقيق التوازن النفسي أو التكامل النفسي عند الغريب .

ثانيا : أن الغريب الذي ضعفت عنده العقيدة الدينية نتيجة لسيطرة التفكير العقلي الصرف الذي هو ظاهرة عامة في حياتنا المعاصرة ، بحاجة ماسة الى بديل ليشبع عنده العاطفة الدينية ، ويجد عندها الملاذ الذي يبحث عنه . على أن الموقف الديني الذي انتهى اليه ويلسون ليس منبثقا — كما أوضحنا سلفا — من ايمانه بالله وباليوم الآخر والثواب والعقاب ، وإنما هو يعتمد في المقام الاول على فكرة انخلاص وتحرير الانسان من معتقدات وهمية، وعلى الأخص فكرة الخطيئة الأولى التي تسيطر على الانسان المسيحي والتي تقف حائلا بينه وبين رؤية الحقيقة . واذن فليس أمام ويلسون فيما انتهى اليه من موقف ديني الا الاعتماد على تدريب قوى الانسان حتى ينتهي الى نوع من الرؤى النابع عن الارادة يكشف بعض جوانب الخير في الوجود ، ومن ثم يحقق له حياة أكثر غنى وأكثر سعادة .

العبث والتمرد واللامعقول عند الوجوديين :

ليس من شك في أننا نستعرض ونحن نقرأ كتاب الغريب لكون وليلسون كثيرا من الأفكار والفلسفات والآراء التي نراها شائعة عند الوجوديين منذ ظهر المذهب في كتابات الفيلسوف الدنماركي كير كجارد الى ما انتهى اليه المذهب عند الكاتب الفرنسي المشهور جان بول سارتر .

ان مشكلة الغريب ذاتها مشكلة وجودية . بل ان الفلسفة الوجودية تبدأ عادة من موقف يشبه موقف الغريب تماما . ذلك أن نقطة البدء عند الوجوديين هي صدمة من الانفعال تهز الانسان فجأة عندما يدرك أن الحياة لا معنى لها .

وعندما يستغرق الانسان هذا الاحساس المفاجيء يشعر بغربته عن هذا العالم . بل ان

(١) راجع عرض ونقد كتاب الغريب ، د . مصطفى بدوي مجلة الاداب عدد ١٩٥٨ مطبعة جامعة الاسكندرية .

كلمة الغربة نفسها اصطلاح عند الوجوديين ، يتردد في كتاباتهم فقد كتب ألبير كامى (١٩١٣ - ١٩٦٠) تحت عنوان (رؤية غربة العالم) يقول :

(لئن كانت الطبيعة مألوفة لدينا ، فذلك لاننا نرسم على سطحها تخطيطات عاداتنا . واننا لسنا في اتصال معها ، بل مع الأفكار والرغبات التى نلقيها عليها . ان فى ادراك الطبيعة كشفا لما هو من قماش آخر غير الوعى البشرى . ان العالم برى ، اذ ذاك ، كثيفا وغريبا : درجة اقل ، وتبرز الغرابة : أن يدرك أحدنا أن العالم (كثيف) ، ويشعر الى أى حد يبدو حجر ما غريبا ، وبأية قوة تستطيع الطبيعة أو منظر ما أن ينكرانا . ان فى أعماق كل جمال يرقد شيء لا انساني . وهذه الرواى ، وعدوبة السماء ، وأشكال الاشجار هذه ، هاهى ذى كلها فى اللحظة نفسها تفقد المعنى الوهمى الذى كنا نلبسها اياه ، ونصبح منذ الآن أبعد من حبة ضائعة . وهكذا تعود الينا عبر ملايين السنين عداوة العالم البدائية ، ففى لحظة واحدة ، تكف عن أن نفهمه ، لأننا طوال قرون لم نفهم منه الا الوجوه والرسوم التى كنا نكسبه اياها مقدما ، ولأن القوى تنقصنا بعد الآن لاستعمال هذه الحيلة .

ان العالم يفلت منا ، فلا ندركه ، لانه يعود كما كان ، وهذه الزينات التى قنعتها العادة تعود كما كانت . انها تبتعد عنا . . . شيء واحد : كثافة العالم هذه وغرابتها ذلك هو العيب (١)

ان انعدام المعنى فى الحياة ، والذى يقرره ألبير كامى فى هذه السطور السابقة ، منشأه فى الحقيقة تلك الغربة التى تحدث عنها كولن ويلسون . بل انهما معا ليعتقدان أن هذا الشعور باللامعنى للحياة هو نقطة البدء التى منها يبدأ الغريب والوجودى مرحلة المجابهة ، مجابهة الواقع الأليم ، التى سوف يقف فيها وجها لوجه امام حقيقة مرعبة يدرك عندها المرء كما يقول سارتر أنه (محكوم عليه بالحرية) وفى هذه اللحظة يبدأ العمل الذى قد يكون مرا وأليما ، ولكنه الوسيلة الوحيدة لحل مشكلة جديدة لم تكن فى الحسبان ، أو بمعنى آخر لم تكن ظاهرة لعين الغريب أو الوجودى . ذلك لأننا كما يقول كامى نرسم على سطح الحياة تخطيطات عاداتنا . وهذا الالتقاء بين الانسان وبين حقيقة ذاته أو حقيقة العالم من حوله هى ما يسميها الوجودى بلحظة خروجه وخروج الأشياء من انغموس . (٢)

اذن فالقربانة وثيقة جدا بين الغربة التى رأيناها عند ويلسون وبين الغربة التى يحسها الوجودى . والفرق بين ويلسون وغيره من أصحاب المذهب الوجودى ليس الا فى الدراسة التفصيلية أو التحليلية للمشكلة نفسها ، كما يكمن الفرق كذلك فى النتيجة التى ينتهى اليها كل مفكر من هؤلاء . فقد يختلف ما انتهى اليه ألبير كامى مع ما انتهى اليه كولن ويلسون ، وقد يختلف كل منهما مع ما وصل اليه سارتر ، وقد يختلف الجميع عما دعا اليه كيركجارد أبو الوجوديين . ولكن ذاك كله لا ينفى وجود الشبه الكبير فى الأسس والأفكار التى قامت عليها اتجاهات هؤلاء جميعا .

ولعل من الدلائل الواضحة على وجود هذه الأسس المشتركة بين هؤلاء المفكرين ان شخصية (اغريب) نفسها كانت موضوعا لقصة كتبها ألبير كامى وصدرت عام ١٩٤٢ أى قبل ظهور كتاب (الغريب) لويلسون بأربعة عشر عاما ، بل من الذى يشك فى ان ما جاء فى قصة الغريب لآلبير

(١) كامى والتمرد تأليف روبر دى لوبيه ترجمة د . سهيل ادريس ص ١٢ ، ١٣ ، العيب لكامى ص ٢٩ ، ٣٠

(٢) الفئان لسارتر ترجمة سهيل ادريس ص ٢٥

كامى ما هو الا تأكيد وترديد لما جاء فى قصة (الفثيان) لسارتر والتي ظهرت عام ١٩٣٨ . ففى الفثيان ما فى الغريب من رغبة فى انكار كل قيمة للحياة ، وفى كل منهما هذا الاحساس بالقلق والنفور والتصدع القائم بين الفرد والمجتمع ، وفى شعور الانسان فجأة بأنه غريب ، وبأنه يشرب نفسه دون أن يكون ظمآن، ومن هنا يأتيه الاحساس بالفثيان . ان (انطون روكنتان) بطل قصة الفثيان يقف على شاطئ البحر يلتقط واحدة من الحصى التى حوله لكى يلقي بها فى البحر ، وعندما ينظر الى الحصاة يتولاه رعب شديد ، فىرمى الحصاة بعيدا ، ويهرب بعيدا ، وبعدها تتتابع عليه التجارب التى من هذا القبيل . وفى تتابع هذه التجارب تعترضه موضوعات غريبة لا يستطيع ازائها أن يقرر ما اذا كانت هذه الموضوعات ثابتة فى حقيقتها أم متغيرة . فقد كان ينظر الى وجهه فى المرآة ، وفجأة يرى هذا الوجه وكأنه وجه سمكة ويسترسل هذا الرجل فى اكتشافاته يقول :

(اننى استند بكل ثقل على حافة الخزف ، وادنى وجهى من المرآة حتى لامسها وتختفى العينان والانف والفم ، ولا يبقى ما هو بشرى قط . تجعدات سمراء عند كل جانب من انتفاخ الشفتين المحموم ، وتشققات ، جثوات ، ان زغباً حريراً أبيض يركض على منحدرات الخدين الكبيرة ، وشعرتين تخرجان من المنخرين ، انها خارطة جيولوجية بارزة الخطوط .

وبالرغم من كل ذلك فان هذا العالم القمري مألوف عندي . أنا لا أستطيع القول انى (أتعرف) الى تفاصيله ، ولكن مجموعه يعطينى انطباعاً لما (سبقت رؤيته) يعود على بالخدر ، فأنسل على مهل فى النوم ...

أود أن استعيد السيطرة على نفسى : وان احساساً حياً وحاسماً كفى أن يحرننى . وما ايقظنى فجأة ، هو أنى أضعت التوازن ، فاذا بي أجد نفسى راكبا كرسيًا وأنا ما أزال مصاباً بالدوار . هل يبدل سائر الرجال مثل هذه الشقة ليحكموا على وجوههم ؟ يخيل الى انى أرى وجهى كما أحس جسدى ، باحساس عضوى أصم .

واذ ذاك اصابنى (الفثيان) فتداعيت للسقوط على المقعد الصغير . ولم أكن أعرف أين كنت . وكنت أرى الالوان تدور حولى على مهل . وكانت بى رغبة للتقيؤ ... وهكذا منذ ذلك الحين ، لم يتركنى الفثيان ، انه يستولى على (١) .

ليس هذا الاكتشاف المرعب الذى ينتهى اليه انطون روكنتان عند سارتر والذى يتلخص فى ادراك ربابة الأشياء وماديتها وبالتالي انكارها والتشكك فى قيمتها ! ليس هذا هو ذاته ما نراه فى (اسطورة سيزيف) لألبير كامى ، وفى (مشهد يوم الاحد) الذى يصوره مرسوبل قصة الغريب لكامى ؟

ففى اسطورة سيزيف يلح كامى بصورة خاصة على (رؤية الآلى) ، فان بضعة أسطر شديدة الإيجاز فى الإيحاء ، تحمل قوة ما كان قد شوهده واحس بصورة شخصية : نهوض ، ترام ، أربع ساعات فى المكتب ، غداء ، ترام ، أربع ساعات عمل ، نوم . الاثنين الثلاثاء الأربعاء ، الخميس ، الجمعة ، السبت على النمط نفسه وهذه الطريقة تسلك بسهولة وراحة معظم الوقت .

(١) انظر الفثيان ترجمة سهيل ادريس ص ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ و سارتر الفكر العقلي الرومانسي تأليف ايريس مودوخ وترجمة شاكر النابلسي ص ١٠ ، ١١ وما بعدهما

وتقابل النمط الخارجي للحياة اليومية آلية حركانا ، ان اللامعنى ليس هو فقط خارجنا ، بل هو في داخلنا : (ان البشر يفرزون اللابشرى . ففي بعض ساعات الصفاء ، يجعل المظهر الآلى لحركاتهم - تشخيصهم الايمائى الفارغ من المعنى - كل ما يكتنفهم بليدا سخيغا . رجل يتكلم في التليفون خلف باب زجاجى فلا يسمع صوته ، ولكن يرى تشخيصه الايمائى الذى لا معنى له ، فيتساءل المرء لماذا تراه يعيش (كل ذلك معاش براحة وسهولة ، الى اليوم الذى يبعث فيه حس العبت العرضى الضيق والاضطراب) (١) .

أما في (رواية الغريب) فيصور مرسو البطل مشهد يوم الأحد وما فيه من رتابة وآلية فيقول :

(وهناك كان مشهد يوم الأحد ، ان الناس في الطريق الى دور السينما : (رويدا رويدا ، أصبحت الطريق خالية بعدهم . واطن ان الافلام كلها قد بدأت آنذاك ولم يسبق في الشارع الا اصحاب الحوانيت والقطط . كانت السماء صافية ولكن لا تلاق فيها .

واخرج بائع التبغ ، على الرصيف المقابل كرسيا اقتعدها وهو يعتمد بذراعيه على ظهرها . وكانت حافلات الترام غاصة بالركاب منذ دقائق ، خالية تقريبا الآن . وفي المقهى الصغير ، عند بيارو ، الى جانب بائع التبغ ، كان الصبى يكنس النشارة في القاعة الخالية . لقد كان يوم احد حقا .

وأدرت كرسى ووضعته على غرار بائع التبغ لأنى رأيت ذلك أوفر راحة . ودخنت سيجارتين ، ودخلت لأخذ قطعة من الشكولاته وعدت لآكلها ازاء النافذة . وبعد ذلك بقليل اربدت السسما وحسبت أننا سنواجه عاصفة صيفية . ولكنها ما لبثت أن انقشعت . على أن مرور الغيوم خلف في الشارع ما يشبه وعدا بالمطر زاد في ظلامه ، وظللت وقتا طويلا أنظر الى السماء ... الخ) (٢)

أست ترى في هذا العرض لما يجرى لشخص مرسو ، ولما يدور حوله ، ولما يقع تحت حسه نوعا من الوعى الذى قد اتحد بسلسلة الأحداث اليومية الصغيرة ؟ ثم ليس نوعا من الوعى الذى يغمره الاحساس بالعجز والجمود والملل : اكل وشرب ونوم وتدخين ، وأيام تتوالى وكأن كلا منها صحيفة تقرأها حتى اذا انتهت منها وطويتها انتقلت الى صحيفة اخرى تتردد فيها نفس الكلمات والحروف والعبارات حتى لكأنك تعيش يوما واحدا متكررا رتيبا ... وهكذا تمضى حياة مرسو: شئ لا معنى له . تلك هى الفكرة الأساسية للقصة كلها ، ان الحياة تجرى عمياء آلية . منسوجة من ترديد أبدي للحركات والأحداث اليومية ، والأفكار الصغيرة والاحاسيس الفجة

ليس هذا التصوير الذى نراه لمشهد يوم الأحد في رواية الغريب لكامي وهو ذاته ما نراه في تصوير انطون روكتان بطل رواية الفثيان للحصى التى يرميها في البحر وللامح وجهه التى يراها في المرأة ؟ ثم أليس في أسطورة سيزيف من الشعور بالسأم والملل وانعدام المعنى في الحياة ما في كل من المشهدين السابقين ؟

هذه الخطوط المشتركة عند المعاصرين من أصحاب المذهب الوجودى قد تشير الى أن الاصول الأولى واحدة ، لكن النتائج من غير شك مختلفة على الأقل في الطريقة التى يجب على كل منهم أن يعيش بها فلسفته .

(١) كامي والتمرد ص ١٠ ، ١١

(٢) كامي والتمرد ص ٦٩ ، ٧٠

كلمة وجود

وإذا كان لنا أن نتبع مجمل هذا المذهب وما فيه من نيارات وما يدعو اليه من فلسفات أو أفكار فلا بد لنا من الرجوع الى اصل كلمة وجود لنعرف من أين جاءت وماذا كانت تعنى عند بداية استعمالها . يقول يسبرز وهو أحد أتباع (كير كيجارد) ومن طائفة الوجوديين المؤمنين : (أن كلمة وجود هي أحد مرادفات كلمة واقع بيد أنها قد اتخذت وجها جديدا بفضل التوكيد الذى أكدته عليها كير كيجارد فأصبحت تدل على ما أنا اياه بصورة أساسية في نظر ذاتي) (١) .

ويقول يسبرز أيضا : (ليست كلمة وجود الا اشارة غايتها ان توجهنى نحو هذا اليقين ، الذى ليس يقينا عقليا ، ولا معرفة موضوعية ، بل نحو هذا الوجود الذى لا يمكن لأى شخص أن يؤكد له ذاته ولا لذوات الآخرين) (٢) .

ويتضح من النصين السابقين ان كلمة وجود التي أكد عليها كير كيجارد بقوة أكبر من أى فيلسوف آخر ، والذى يمكن لنا ان نعزو اليه فضل اختيارها اختيارا خاصا وتوجيه مدلولها نحو مذهب معين في التفكير . نقول يتضح لنا من هذين النصين أن كلمة وجود انما تتجه أولا الى (ما أنا اياه في نظر ذاتي) ومن ثم لا يكون الوجود هو كينونة الشئ بالفعل في هذا العالم فحسب ، وانما هو أن تتولى الذات صيرورة نفسها الى الصورة التي تريد . أو بمعنى آخر أن يتولى الانسان خلق اعماله وتحديد صفاته وماهيته أو صورته بنفسه على ضوء مايفعله مدفوعا باختياره الارادى الحر النابع من ذاته والذى لا يفرض عليه من الخارج .

على أن في الاقتباسين السابقين اشارة مهمة تثير انتباهنا الى ما تتضمنه كلمة وجود بالاضافة الى مالا حظناه . فقد ذكر (يسبرز) في عبارته الأخيرة أن (كلمة وجود اشارة غايتها ان توجه الانسان نحو اليقين الذى ليس يقينا عقليا ، ولا معرفة موضوعية بل نحو هذا الوجود الذى لا يمكن لأى شخص أن يؤكد له ذاته بالذات ولا لذوات الآخرين) .

وفي هذه العبارة الأخيرة مضمون آخر غير الذى ذكرناه في تفسيرنا السابق لكلمة وجود اذ تضيف هذه الكلمات موقفا جديدا هو وصول الانسان الوجودى الى دوائر الايمان العليا .

الوجوديون المؤمنون :

وهذه الاضافة الجديدة تتعلق بالوجوديين المؤمنين الذين من زعمائهم كير كيجارد وكارل يسبرز وجبرائيل مارسيل أكثر مما تتعلق بالوجوديين الملحدون الذين من زعمائهم هيدجر وجان بول سارتر والبير كامى وسيمون دى بوفوار .

ولقد تأثر كير كيجارد وويسبرز في فكرة تحقيق وجود الانسان أمام الله بما قاله لوتر في شرحه على (رسالة الى الرومانيين) من أننا نصلى من أجل ذواتنا وأن علاقتنا بالله لا تقوم في دائرة العقل ، وانما في رابطة شخصية غير عقلية (٣) .

من هنا أخذ كير كيجارد فكرته عن الايمان (اذ أن حقيقة الايمان عندى ليست أمرا يقينيا

(١) الفلسفة الوجودية تأليف جان فال ترجمة تيسير شيخ الارض ص ٦٠

(٢) الفلسفة الوجودية ص ٥٨

(٣) المرجع السابق ص ٥٩

قط ، بل هو في صراع مع عدم الايمان بصورة دائمة) وهذه الفكرة بالذات سوف تجدها لدى يسبرز ، ان الايمان أمر مقلق ، وفي صراع دائم مع ذاته (١) .

ولقد كان (لوثر) يرى ان الشعور بالاثم أو الشعور بالخطيئة هو السبيل الى الايمان او الى الوصول الى ما يسمى بدوائر الايمان العليا . وبمعنى اخر ينبغى للانسان ان يمر بعذاب الضمير ، فان عذاب الضمير الناجم عن الشعور بالخطيئة هو الذى يحقق ما يسمى (بالوجود امام الله) فان الانسان يجد نفسه حقا امام الله لأول مرة ، عن طريق شعوره بالهوة التى تفصله عنه بالذات .

هذا ما قاله (لوثر) وما تبعه كير كجارد . ولكى نرتب فكرة الوجود عند كير كجارد ونتتبعها فى تسلسلها الذى سارت فيه نلاحظ أولا أن الوجود غير قابل للتحديد ، وأنه يستعصى على المعرفة الموضوعية (فما من شئ يمكن الاعتماد عليه لتفسير وجودى) . وتبعه فى ذلك يسبرز اذ يقول (اننا لا نستطيع أن نتكلم الا عن الوجود الماضى ، أى عن الوجود الذى أصبح موضوعا ، فالوجود يتلاشى اذا لاحظناه) (٢) .

وفي هذه النقطة يخالف كير كجارد ما دعا اليه هيغل الفيلسوف الألماني الذى زعم أن الوجود لا يتعارض مع المنطق ، والذى كون فلسفة تفسر الوجود تفسيرا عقليا ، فلم يجد كير كجارد فى تفسير هيغل الا فلسفة سطحية ، وهو يرفض أن يصل الى الوجود عن طريق أى مذهب فلسفى ، بل لقد ذهب الى أبعد من هذا عندما قال (أنك تلغيني اذا وضعتني فى أى نظام أو مذهب فلسفى ، فلست رمزا رياضيا وانما أنا موجود حي) (٣) .

كذلك هاجم كير كجارد الفكر الديكارتي الذى يعرف النفس عن طريق النظر العقلى فليست الذات أو الانانية عند كير كجارد متجهة نحو ما يمكن أن يعرفه الجميع ، وانما الشاعر بالوجود هو المفكر الذاتى الذى يظل فى علاقة دائمة مع ذاته بل وفى بلبال حول هذه الذات .

ثانيا : لكى يصل الانسان الى معرفة ذاته بذاته يحتاج الى ارادة وهوى ، وبمعنى آخر الانسان الذى لا ينظر الى ذاته كمعطى من المعطيات بل كانسان ويجب عليه ان يخلق نفسه بنفسه ، محتاج الى قوتين هامتين هما : الارادة والهوى . وكلمة الهوى الأخيرة هي التى تتولد عند الانسان الوجودى من رؤيته للتناقض بين المتناهى والامتناهى ، كما تتولد من عدم اليقين . او بعبارة أخرى أن الانسان عندما ينظر الى التناقض بين الذات الصغرى والذات الكبرى سوف يتولد لديه هذا الهوى الذى يجعله دائما فى بحث عن ذاته .

ثالثا : لكى يصل الانسان الوجودى الى مقام الله لا بد أن يمر بتجربة قاسية ، لا بد أن يمر بحالة الشعور بالاثم ، والشعور بالاثم هو فى الحقيقة شعور بأنه أمام الله ، واذن فمن طريق الاثم يدخل فى الحياة الدينية وبالتالي يقف أمام الله .

ومن هنا نلاحظ التشابه بين كير كجارد ونيتشة ، فان فلسفة كل منهما تبدأ من موقف الانسان الغريب الذى يحاول اكتشاف نفسه عن طريق خوض تجربة قاسية يجابه فيها غرابية هذا العالم ، ويستعين فى الخلاص منها بتنمية قوتين هامتين فى الانسان هما الارادة والهوى عند

(١) المرجع السابق ص ٦٠

(٢) الفلسفة الوجودية ص ٦٢

(٣) المرجع السابق ص ٦٣

كيركجارد أو الإرادة والعاطفة عند نيتشه . على أن كيركجارد كان عميق الدين الى جانب ذلك كله ، وكان يرى أنه من الممكن للإنسان أن يعرف (المطلق) أو أن يكون على صلة به بشدة هذا الهوى وهذه الإرادة . هذه هي مجمل الفكرة التي تقوم عليها فلسفة الوجوديين المؤمنين وعلى رأسهم كيركجارد .

* الوجوديون المحدون :

أما الوجوديون المحدون الذين لا يؤمنون بوجود اله ، والذين من زعمائهم جان بول سارتر ، والبير كامى ، وسيمون دى بوفوار فان فلسفتهم تقوم على نفس الأساس الذي قامت عليه فلسفة كيركجارد . فاذا رجعنا الى القسم الأول من تفسير كلمة الوجود والتي قلنا فيها : ان الوجود ليس كينونة الشيء بالفعل في هذا العالم فحسب ، وانما هو أن تتولى الذات صيرورة نفسها الى الصورة التي تريد ، أو بمعنى آخر أن يتولى الإنسان خلق أعماله ، وتحديد صفاته وماهيته أو صورته بنفسه ، على ضوء ما يفعله ، مدفوعا باختياره الإرادى الحر النابع من ذاته والذي لا يفرض عليه من الخارج . نقول : اذا رجعنا الى هذا التعريف نجد أنه الأساس لفلسفة الوجوديين المحدين تماما كما كان أساسا لفلسفة كيركجارد ومن تبعه من الوجوديين المؤمنين مع فارق واحد هو أن هذا الأساس لم ينته عند سارتر وكامى كما انتهى عند كيركجارد . فاذا كان الأخير قد انتهى تفكيره الى الوجود (المطلق) ؛ أو الى (الذات العليا) أو الى مقام الله — فان الآخرين قد خالفوا في هذه النتيجة : فبينما انجهدت إيجابية سارتر الى (الفعل الملزم) نجد كامى يظل على موقفه من عبثية هذا العالم ، فواجب الإنسان الوجودى عنده أن يظل على ما هو عليه من الشعور بالنفور والغثيان والغربة .

على أننا اذا أردنا أن نجعل فلسفة سارتر وكامى كما أجمالنا فلسفة كيركجارد عن فكرة الوجود — دون أن نلج بالتفاصيل الكثيرة المعقدة التي تتفرع منها والتي كثيرا ما تدفع الباحث الى متاهات قد يصعب عليه اذا خاض في جزئياتها أن يتمكن من الالمام بأصولها . نقول اذا أردنا تحديد الخطوط الرئيسية لهذه الفلسفة في غير تشعب ممل فاننا نجعلها فيما يأتى : —

أولا : ما دام الأصل في الوجود هو أن تعرف نفسك بنفسك ، وما دام الإنسان قبل كل شيء ليس ما كان بل ما يكون عليه بالفعل ، وما دام هو المسئول أولا وأخيرا عن خلق أعماله ، وتحديد صفاته بإرادته الحرة المختارة فقد لزم أن ينتزع الإنسان نفسه من ماضى القطيع البشرى كله ، وأن يعيد النظر من جديد في هذا المجتمع الإنسانى وفي قيم العالم الذى يعيش فيه ، وأن يبدأ فى مناقشة واعية مدركة حرة لكيانه وذاته من ناحية ، ولكل ما يحيط به في هذا العالم من آداب وتقاليده وعقائده وفلسفاته من ناحية أخرى .

وهذا الانسلاخ الذى يقوم به الإنسان الوجودى عن كل ما هو معروف متداول ومسلم به ، سوف يسلمه بطبيعة الحال الى بداية خطيرة . نقوم على الشك فى التراث وفى كل ما يدور حوله من أعمال ومن عقائد ومن تقاليد ومن فكر حتى ينتهي به الأمر الى انكار ذاته ، وانكار العالم ، والوصول الى العدم .

ثانيا : هذا الفراغ وهذا العدم الذى ينتهى اليه الإنسان الوجودى سوف يوقفه وجهها لوجه أمام حرية مرعبة أو كما يقول سارتر سوف يجعله هذا الفراغ يدرك فجأة أنه (محكوم عليه

بالحرية (١) ولا يسعنا الا أن نهنيء سارتر على هذا التعبير الممتاز حقيقتة لأن الموقف ليس موقف حرية مادية . انه موقف الانسان وقد تجرد من كل رابطة او خيط يصله بشيء فهو في الفراغ بكل ما في هذه الكلمة من معنى ، فليس ثمة شيء يمكن أن يعتمد عليه اللهم الا اختياره الذاتي المحض ، وتصرفه الشخصي أو ما يمكن أن ينبع من ذاته هو ، اذ لا يمكنه أن يندفع في هذه الحالة بإرادته ولن يفرض عليه عندئذ شيء من الخارج .

✽ الحرية عند الوجوديين :

والصعوبة الحقيقية في هذه الحرية ليست في أنها هدمت كل شيء وأنكرت كل شيء وأسلمت الانسان الى التقزز والفثيان والرغبة في القبيء والشعور بالعبث فحسب ، وانما الصعوبة الحقيقية هي في مدى امكان استقلال هذه الحرية في التغلب على هذا الوجود الأحمق الميؤوس منه ، وانتشال الانسان من هوة القنوط الى قمة الأمل ، أو من انسان مغلوب على أمره ضائع الى انسان قادر على أن يتغلب على نفسه ، بحيث يصبح في نهاية الأمر هو حرية نفسه . أو بمعنى آخر يصبح انسانا يجعل من حريته مبدأ يتحدد على هديه كل ما يتعلق بسلوكه وسيرته وتاريخه ومواقفه مع الجماعة التي يعيش معها .

(فالانسان الحر ، في رأى سارتر ، هو الذى يتحمل مسئوليات نفسه في الوضع الذى تلقى فيه تيارات المصادفات ، وهو الذى يكسب مصيره معنى معيناً بتصرف مطلق من ضميره ، نابذا كل ما يزيغ الضمير من خرافات ، وعقائد وهمية وسلطان على الفكر) (٢) .

واذن فإيجابية هذه الفلسفة منحصرة ، في هذا الجزء الأخير من القضية ، ونعني به أن تخلق الحرية وجود الانسان ، وأن تحقق له من القيم ما يجعلها حرية خلاقة ، والا فانها تنقلب الى معول للهدم ، وتبقى على هذه الحال لا تخرج منها . كما أنها لا ينبغي أن تكون حرية فردية ذاتية لا تهتم بحرية الآخرين ولا تلقى بالا لها . وهذه الناحية الايجابية بالذات هي الجديرة بالإيضاح ، لأن كثيراً من الهجوم الذى وجهه خصوم الوجوديين لهم ينصب على فكرة الالتزام وفكرة الحرية أكثر من غيرها . فقد ذهب خصوم الوجوديين الى أن هذه الحرية التى يدعون اليها ان هي الا نوع من الحرية المطلقة تنتهى الى الفوضى المدمرة ، والشعور بالفردية المطلقة لا يمكن أن يؤلف مجتمعا ، زاعمين أن الفرد في المجتمع سوف ينقلب في هذه الحالة الى فرد متنافر مع الفرد ويأبى أن يقبل منه أى فكرة ؛ ومن ثم يتحول المجتمع الى مجتمع غير متماسك ، ولكن سارتر قد رد على خصومه هؤلاء فقال :

(والذاتية التى نصل اليها ليست ذاتية فردية لأن الانسان ، كما بينا ، يكشف بالكوجيتو : (أفكر اذن أنا موجود) عن ذاته وعن ذات الآخرين أيضا . فنحن نرى ، بعكس فلسفة ديكرت أو فلسفة كانت ، أن الكوجيتو يجعلنا ندرك ذاتنا أمام الانسان الآخر ، وندرك أن وجوده ، بالنسبة الينا ، اكيد كوجودنا نحن .

ان الانسان الذى يدرك ذاته بالكوجيتو ، يكشف أيضا عن وجود الآخرين ويكشف عنه بمثابة شرط لوجوده الذاتى . انه ليس بشيء اذا لم يعترف به الآخرون كذلك ، (ليس خفيف الظل أو ثقيله أو رديئا أو صالحا) واذا رمت حقيقة ما تتعلق بذاتى ، فلا يمكننى الحصول عليها

(١) الوجودية فلسفة انسانية ص ٢٥

(٢) المسرح الفرنسي المعاصر ص ١٥٩

الا بواسطة الآخرين ، ليس هذا شرطاً لوجودى فقط ، بل هو أيضا شرط للمعرفة التى أكونها عن ذاتى .

وهكذا يكون اكتشافى لصميمتى فى هذه الشروط اكتشافا للآخر ، من حيث هو حرية موضوعية امامى ، ومن حيث هو كائن لا يفكر ولا يريد الا بالنسبة الى ، سلبا كان ام ايجابا . أما نتيجة ذلك فهى أننا كشفنا عن عالم ندعوه بعالم الذاتية المتبادلة Inter - Subjective وهو عالم يقرر فيه الإنسان كيشونة الآخرين أيضا (١) .

ويقول سارتر فى موضع آخر عن حرية الآخرين : (ان الحرية من حيث هى تعريف للإنسان ليست متعلقة بحرية الآخرين ، ولكن الالتزام يحتم على بذاته أن اختار حريتى وحرية الآخرين فى آن واحد ، انه يجعلنى لا أستطيع اعتبار حريتى غاية دون أن أدمج فى تلك الغاية حرية الآخرين) (٢) .

ومفهوم هذا الكلام أن ليست الحرية الفردية مطلقة بالمعنى الذى يبيح للفرد أن يفعل ما يحلو له بغض النظر عن أى اعتبار ، ولكنها حرية اختيار واعية بما يجب أن يسلكه الفرد ، بما يمليه عليه كل موقف من المواقف . وعندئذ يكون الوجودى مستقلا فى اختياره أولا وملتزما بكل ما يحيط به من ملاسبات موقفه ثانيا . فكان الحرية هنا لا تتحقق الا بالالتزام ، والا بما يمليه الموقف على المرء من سلوك اذاه . كان سلوك الانسان الوجودى مرتبط بادراكه لكل الملاسبات المحيطة به ومرتبطة كذلك بوجود الآخرين . على أن تكون له وحده فى النهاية حرية الفصل والبث فى كل موقف على حده ، فهو الذى يحدد طريقة تصرفه ، وهو الذى يكتشفها لنفسه .

على أن الكلمات السابقة لسارتر تضيف هنا اضافة جوهرية فى مفهوم علاقة الانسان الوجودى (بالآخر) ، وكلمة الآخر هنا تعنى الانسان الذى يعيش الى جانبنا او فى مجتمعنا والذى له علاقة بنا ، ان سارتر عندما حدد العلاقة المعنوية التى تنشأ بين الانسان الوجودى والآخر لم يهمل الإشارة الى أن هذه العلاقة ، على رغم ايجابيتها وفعاليتها ، لا ينبغى لها بحال من الأحوال ان تهبط بنا الى الموضوعية السلبية أو الى انكار حريتنا الفردية أو كبتها أو كتمانها ، وهذا بالضرورة واضح من المبدأ الاساسى لفكرة الاختيار الحر الملتزم التى ترفض الخضوع للاخلاق العامة . فلا وجود عند سارتر للاخلاق العامة التى تستطيع ان تدلك على الواجب لانه على حد قوله لا وجود فى هذا العالم لاشارات قابلة للتأويل ، واذا كان الكاثوليكيون يجيبون بالعكس : ان هناك اشارات . واذا سلمت معهم بذلك فالذى يعطى هذه الاشارات معناها هو كل واحد منا على هواه (٣) .

ويزيد سارتر المسألة ايضاحا عندما يضرب لنا هذا المثل الطريف فى بيان حرية الاختيان الملتزمة فى غير خضوع للاخلاق العامة يقول :

(سأذكر لكم الآن حالة أحد تلاميذى الذى جاء فى الظروف الآتية/ لهذا الشاب أب متخاصم مع زوجته ، ومتعاون مع الأعداء . وكان له أخ قتل فى الهجوم الالمانى سنة ١٩٤٠ . وكان يريد الانتقام له ، مدفوعا بعواطف بدائية نوعا ما ولكنها عواطف كريمة . وكان هذا الشاب يعيش وحيدا مع والدته التى كانت تتعزى به عن خيانة زوجها وعن مصيبة ابنها المقتول .

(١) الوجودية فلسفة انسانية ص ٤٢

(٢) الوجودية فلسفة انسانية ص ٤٢ .

(٣) المرجع السابق ص ٢١

وكان على هذا الشاب أن يختار وقتئذ أحد أمرين/فاما أن يلتحق بالقوات الفرنسية الحرة في إنجلترا ، واما أن يبقى بجانب والدته ليساعدها على الحياة .

لقد كان يدرك أن والدته تحيا بوجوده معها ، وإن غيابه أو موته سيلقيها في لجة اليأس . وكان يدرك أيضا أن كل عمل يقوم به تجاه والدته له قيمته وصداه . بمعنى أنه يساعدها فعلا على الحياة ، أن أية خطوة يقوم بها للذهاب الى القتال قد تذهب سدى وتضيع لأنه قد لا يستطيع الالتحاق بالقوات المحاربة . فانه قد يبقى مثلنا سجيناً في اسبانيا اذا حاول المرور في اراضيها أو موكلًا بعمل كتابي بسيط في الجزائر اذا ما حاول الفرار أولا الى شمال افريقيا . انه أخيرا ، كان أمام نوعين مختلفين من الأعمال أحدهما غير مباشر لكنه موجه الى فرد واحد ، وثانيهما موجه الى مجموعة اوسع امتدادا بكثير ، وهى المجموعة القومية ، ولكنه بسبب ذلك عمل معرض للانقطاع والفشل .

كان الشاب في ذلك الوقت يتردد بين نوعين من الأخلاق : أخلاق التعاطف والتضحية الفردية ، وأخلاق أوسع لكنها ذات فاعلية أقل ضمانا من فاعلية الأولى . وكان على ذلك الشاب أن يختار أحد الاثنين . فمن يستطيع اعانته في ذلك ؟ العقيدة المسيحية ؟ كلا . فانها تقول : (كونوا محبين للقريب وضحوا بأنفسكم في سبيله ، اختاروا دائما الطريق الأكثر صعوبة من غيره) . ولكننا نتساءل هنا : أية الطرق هي الأكثر صعوبة من غيرها ؟ ومن تجب محبته كقريب ، الأم أم المقاتل في الجبهة ؟ وأين الفائدة الكبرى ؟ أهى في المقاتلة مع مجموعة كبيرة وتكون الفائدة عندئذ غامضة أم أنها في اعانة كائن معين على الحياة وتكون الفائدة عندئذ محددة ؟ ومن يقرر في كل ذلك بصورة قلبية ؟ لا أحد ولا أية أخلاق مكتوبة .

فالأخلاق الكاثنتية تقول : لا تعاملوا الآخرين مطلقا بوصفهم وسائل بل غايات . حسنا فاني اذا بقيت بجانب والدتي ، اعاملها من حيث هى غاية لا وسيلة وقد اكون في هذه الحالة معاملا الذين يقاتلون حولى كما لو كانوا وسيلة . واذا التحقت ، من جهة ، بأولئك المقاتلين ، عاملتهم معاملة غاية ، وعرضت نفسى في آن واحد لمعاملة والدتي معاملة وسيلة .

فاذا كانت القيم غامضة ، واذا كانت دائما أكثر اتساعا من الحالة المعينة المشخصة التى ذكرناها فلا يبقى لدينا سوى الالتجاء الى غرائزنا . وهذا ما حاول صنعه ذلك الشاب ، اذ أنه كان يقول : المهم في الأساس هو العاطفة ، وما يجب أن أختاره هو الذى يدفعني نحو اتجاه معين . فاذا شعرت بأني أحب والدتي حتى أضحي في سبيلها بكل ما تبقى من رغبة في الانتقام والعمل والمغامرة ، بقيت بقربها . اما اذا شعرت بأن حبي لوالدتي ليس بكاف تركتها وذهبت . ولكن كيف يمكننا أن نحدد قيمة عاطفة ما ؟ وما مصدر قيمة عاطفة الشاب نحو والدته ؟ هو بالضبط ، مجرد بقاءه لاجلها . فاني أستطيع القول مثلا : أحب صديقي لدرجة انى اضحي بمبلغ من المال في سبيله ، ولكنى لا أستطيع القول بذلك الا اذا ضحيت فعلا بالمال . وهكذا فاني اقول : أحب والدتي لدرجة انى ابقى بجانبها اذا كنت بقيت فعلا بجانبها ، وهكذا فاني لا أستطيع تعيين قيمة هذه العاطفة الا اذا قمت بالضبط بفعل يؤكدها ويعرفها . ولكنى لما اطلب من هذه العاطفة تبرير فعلى بالذات فاني أرى نفسى واقعا في حلقة مفرغة .

ولعلكم تقولون : ان ذلك الشاب يستشير استاذاه على الأقل . ولكنكم اذا استشرتم كاهنا مثلا ، فأنتم تعلمون نوعا ما ، عند اختياركم إياه ، شكل النصيحة التى ستأخذونها منه . وهذا يعني أن اختيار المرشد هو بحد ذاته التزام . والبرهان على ذلك انك لو كنت مسيحيا لقلت :

استشر كاهنا . ولكن من الكهنة من يتعاون مع الألمان . ومنهم من يقاوم المحتلين ، فأيهم تختار ؟ فإذا اختار الشاب كاهنا مقاوما للعدو أو آخر متعاوناً معه فهو قد قرر نوع النصيحة التي سيأخذها . وهكذا فعندما أتى ذلك الشاب اليّ كان عالماً بالجواب المنتظر وهو جواب واحد : أنت حر لتختار ولتبتكر ، فلا أخلاق عامة تستطيع أن تدلك على الواجب لأنه لا وجود في هذا العالم لإشارات قابلة للتأويل . ولكن الكاثوليكين يجيبون بالعكس : ان هنالك إشارات . وإذا سلمت معهم بذلك فالذي يعطى هذه الإشارات معنى هو كل واحد منا على هواه . (١)

ولعل هذا المثل الذي حرصنا على أن نسوقه بكامله يوضح لنا ، بما لا يدع مجالاً للشك أن الإنسان الحر هو الإنسان الذي يتصرف بمحض اختياره في الوضع والموقف الذي تلقى فيه تيارات الظروف ، والمصادفات وأحداث الحياة وهو في هذا التصرف يراعى كل الظروف الممكنة وكل الاحتمالات المتوقعة ، ويناقشها بينه وبين نفسه ، واضعاً في الاعتبار علاقته بالآخرين . على أن الذي يحدد القرار النهائي بالنسبة لأي موقف من المواقف هو ما يمليه ضمير الإنسان الحر بفض النظر عن أي ضغط يفرض عليه من الخارج . وحتى لو ضغط عليه فهو ملتزم ومختار ومسئول عما يفعل .

والآن ، وقد فرغنا من أجمال الأسس النظرية لفكرة الوجود والحرية والالتزام عند سارتر نجد من المفيد أن نوجه البحث إلى بعض ما جاء في أدب سارتر وفي مسرحه بالذات لنرى إلى أي حد برزت هذه الاتجاهات النظرية في أدبه .

مسرحية الذباب لسارتر :

ظهرت هذه المسرحية عام ١٩٤٣ . وهي من هذا النوع من المسرحيات الذي يتخذ الموضوعات القديمة أساساً لها ، فقد اعتمد سارتر في هذه المسرحية على الأسطورة اليونانية القديمة ، أسطورة الكترا التي عالجها إيسكيلوس ، وصوفو كليس والفييري ، وجيروودو عام ١٩٣٧ ، وغير هؤلاء . إلا أن سارتر في تناوله لهذه الأسطورة قد خالف هؤلاء جميعاً ، إذ استطاع أن يلتبس من أحداث القصة ووقائع الأسطورة سبيلاً إلى التعبير عن فلسفته إزاء العمل الحر الملتزم ، وإزاء فساد هذا العالم وانحلاله ، كما استطاع أن يلتبس من الأحداث وسيلة لتحرر الإنسان من المعتقدات الوهمية المتوارثة ، والتي ترزح على نفوس البشرية كما يرزح ، الكابوس ، والتي لا تفتأ تطلق على الناس أشباحاً من الخيال تعوق حريتهم وانطلاقهم .

هذا وقد اختلف تناول سارتر لهذه الأسطورة عن غيره في اعتماده على مسرح المواقف أكثر من اعتماده على تحليل الشخصيات ، فالأبطال في مثل هذا المسرح شخصيات تقع في مأزق ، وتتوقف حريتها على الموقف الذي تختاره للخروج من هذا المأزق . فالمسرحية في جملتها حريصة على أن تكشف لنا في كل شخصية الإنسان المبتكر لنفسه بابتكاره للمخرج الذي يختاره للخروج من مصيدة الفئران التي يقع فيها . على أن مثل هذا النوع من المسرح لا تعدم أن تجد فيه شخوصاً متميزة بألوان نفسية محددة . ففي المسرحية آدميون واقعيون لهم مشاكلهم ، وعندهم امكانياتهم كما أن لهم التفاتاتهم الذهنية ، وملامحهم النفسية ، غير أننا عندما نقول أن العناية بالموقف كانت السمة البارزة في مسرحيات سارتر لا نعني بذلك أفعال ما في مسرح سارتر من عناصر أخرى هامة منها صراع الأفكار . فليس من شك أنك حين تقرأ سارتر سوف تجد نفسك أمام نوع من الدراما

الفنية بالفكر الذى يحتاج منك الى الرجوع الى فلسفات الوجوديين وغيرهم لمعرفة ما تقوم عليه من اسس ، كما ستحتاج كذلك الى تتبع نوع جديد من الصراع بين الوعى الفردى المتحرر وبين طغيان مجتمع بتقاليده البالية الخائفة .

ولكى نحلل مسرحية الدباب لسارتر ونكشف من خلالها كل ما أجملناه من خصائص هذا المسرح الجديد يجدر بنا أن نقف لحظة عند موضوع الأسطورة التي اتخذها الكاتب أساسا لموضوعه وفكره وصراعه الجديد .

تتلخص الأسطورة القديمة في أن أجاممنون حاكم (أرجوس) كان بطلا وقائدا للحملة اليونانية على طروادة ، ولقد أظهر في هذه الحملة شجاعة تثير إعجاب معاصريه . على أن أجاممنون قد اضطر رغم شجاعته تلك أن يقترب بعض الأخطاء نتيجة لمظاهر ضعف انسانية لا يسلم منها أى بطل من أبطال المأسى . من هذه الأخطاء أنه عندما كان في طريقه لحصار طروادة غضبت الآلهة فأرسلت رياحا هوجاء عوقت من سير الأسطول اليونانى الى طروادة ، فابتهل الى الالهة أن توقف هذه الرياح ، ولكى يكسب رضا الآلهة قدم ابنته (افيجينى) ذبيحة وقربانا ، وتسير افيجينى الى الموت في شجاعة فيمتلىء صدر كليتمسترا زوج أجاممنون سخطا على ما أتاه زوجها من عمل فظيع حين ضحى بابنته على هذه الصورة . وعندما يعود أجاممنون من الحرب متوجا بالنصر والفخار يجد زوجته الساخطة عليه تتآمر هى وعشيقتها (ايجست) على قتله ويتم لها ما تريد . وكانت لأجاممنون ابنة أخرى تدعى (الكترا) وابن اسمه (اورست) فيقع على الاثنين عبء الانتقام لابيئهما من امهما وعشيقتها ،ويقتل اورست الأم وعشيقتها معا .

هذه هى مجمل الأسطورة التي اعتمد عليها سارتر ، وقد حافظ عليها واستبقاها كما استبقى شخوصها القديمة متخذًا من شخصيتي أورست والكترا موقفين متناقضين : موقف الفتى الثرى النبيل المحنك الذى طاف بالبلاد وتعلم مما صادفه فيها من تجارب أدركها من طبائع البشر ، وما اكتشفه من حقائق عن الحياة والوجود ، فهده هذا كله الى التفكير الحر ، وساعده على ذلك أن رأى نفسه بلا أسرة ولا وطن ولا دين ولا مهنة ، فبدأ بذلك انسانا حرا تمام الحرية فيما يفعل وفيما يلتزم . أما الكترا شقيقته فعلى الرغم مما عانت من تعاسة وشقاء بمصاحبتهما لأمها وزوج أمها ، وما لقيت معهما من صنوف الاحتقار والازدراء ، وعلى الرغم مما تحسه دائما من فظاعة الاثم الذى ارتكبته أمها وعشيقتها ، ورغبتها الملحة فى الانتقام منها ، وعلى الرغم من انتظارها فى قلق لعودة أخيها ، وما قامت به من دور فى اقناعه بضرورة الأخذ بثأريها ، وتخليصها من وطأة ما تشعر به من مسئولية الانتقام ، على الرغم من كل ذلك فان شخصية الكترا ظلت طرفا مقابلا بل ومتناقضا لشقيقها . وذلك فى الموقف الذى اتخذته آخر الامر . ازاء الجريمة التى ارتكبها أخوها أورست عندما قتل أمه وزوجها . فلم تستطع الكترا أن تنجو كما نجا أخوها أورست من أشباح الندم التى لا حقتها فى قسوة ، والتى ورثتها مع ما ورثت من مدينتها الواقعة تحت تأثير الندم منذ مقتل أجاممنون . ذلك الندم الذى يصور الكاتب أشباحه بحشود من الدباب الذى يحط على ما فى القلوب الفاسدة من نتن وعفن . وهكذا تقع الكترا أسيرة لأشباح الندم هذه ، وتبقى فى قبضة العقائد والتقاليد لا تستطيع منها فككا ، لأنها مشدودة اليها بقوة العادة ، وتضيق صيحات أورست لأخته هباء . فعشا يحاول أن يخلصها من الوهم المسيطر على مشاعرها ومن ارتعابها المرعب أمام الجريمة . وانظر الى هذا الصراخ الذى ترسله الى جوبيتر طالبة الصفح والغفران ، وتقول مخاطبة أخاها :

(اننى لا أريد أن أسمعك بعد ، انك لا تقدم لي الا المصيبة والاشمئزاز ... النجدة !

النجدة ! يا جوبيتر ، يا ملك الآلهة والشر ، يامليكي ، خذني بين ذراعيك احملني ... احمني
اننى سأتبع شريعتك ، سأكون عبدتك وملكك ، وسأعانق قدميك ، ركبتيك .. احمنى من الدباب ،
من أخي ، من نفسي ، ولا تدعني وحيدة ، انني سأكرس حياتي كلها للتكفير ... اننى أتوب ،
يا جوبيتر ، أتوب (١)

أما أورست فإنه على النقيض من أخته ، لقد جاء الى مدينة (أرجوس) بعد موت أبيه
بخمسة عشر عاما فيجد (ايجست) زوج أمه وقاتل أبيه يتربع على عرش (أرجوس) المدينة
التي تركها وعمره ثلاث سنوات ، ولا يكاد يدخل أورست الى هذه المدينة حتى يواجه بشيء
فظيع لم يعهده في أى مدينة مر بها من قبل ، فقد رأى (ايجست) يفرض على أهل (أرجوس)
حياة ملؤها الذعر والخوف والندم ، فمند اغتيال أجامنون والمدينة برمتها تصرخ من أجله .
وحتى لا تنسى المدينة صراخ احتضار ملكهم أجامنون فرض عليهم ايجست هذا الصباح ، صباح
التكفير عن الذنب في كل عام ، فقد اختير بقار ذو صوت قوى ليصيح في ذكرى سنوية في قاعة
القصر الكبرى ، ثم تطلق الموتى من قبورهم في يوم عيد يخرج فيه الناس جميعا لاستقبال موتاهم
الذين يصعدون من الأرض كبخار هائل من الكبريت تطرده الريح ، وينتشرون في ضباب كثيف
عبر الشوارع لتنسل قوافلهم المزدحمة بين الأم والطفل ، بين العاشق وعشيقتة ، ثم يقف
الأحياء في رعب هائل يطلبون الصفح من هؤلاء الموتى على ما اقترفت أيديهم من الآثام والخطايا ،
ويبدو الحى أمام الميت كأنه فريسة سميكة حية ينقض عليه وينحتها حتى العظم .

كان ذلك كله يتم بتدبير من (ايجست) الذى أراد بذلك أن يمنع سكان أرجوس من التفكير
في جريمة القتل التي ارتكبتها ، وأن يحول بينهم وبين فكرة الانتقام منه ، فأخذ يفرق المدينة كلها في
هذا الشعور بالذنب الذى أبرزه سارتر في صورة حسية رائعة ، حين جعل الأحياء يخرجون
على هذه الصورة المزرية يعترفون بأخطائهم ويجدون في الرعب والعذاب والخوف من الخطيئة لذة
يستمرئونها ، وضريبة من الملك تفرض على الشعب فرضا حتى أصبحت تقليدا سنويا وعيدا
رسميا للدولة . ولقد أحسن أورست تصوير هذه الحال بكلماته المعبرة الساخرة حين رأى ما رأى
من مشاعر الندم المتوغلة الى كل ركن من أركان المدينة فقال :

(حقا ؟ جدران ملطخة بالدم ، وملايين من الدباب ، رائحة مجزرة ، وحرارة حشرات ،
وشوارع مقفرة ، ورب ذو وجه مسحوق ، وبقايا مذعورة تضرب صدورها في جوف بيوتها .
وهذا الصراخ ، هذا الصراخ الذى لا يطاق : أهذا ما يروق لجوبيتر ؟) (٢)

ولم يكن أورست حتى هذه اللحظة التى التقى فيها بهذا الجو الغريب عليه قد اكتشف
كيانه بعد ، لم تكن بين يديه غير هذه الحرية الهزيلة حرية الخيوط التى تنتزعها الريح من
نسيج العنكبوت ، والتى تتطاير على ارتفاع عشرة أقدام من الأرض ، انه على حد تعبيره ، لم يكن
يزن أكثر مما يزن الخيط ، ويعيش في الهواء . . ولكن هذه الحرية الواهية الضعيفة لم تلبث
أن تحولت عند أورست بعد أن واجه الحقيقة ، وبعد أن وجد نفسه ملتزما بفعل لا بد من تحقيقه ،
لم تلبث أن تحولت هذه الحرية الواهية الى عمل واع ، فقد وقع في مأزق ، ولا بد له أن يحقق
حريته عن طريق الآخرين وفي مواجهتهم . فقد أدرك أن العمل الذى لا بد أن يأنه لكي يحقق
لنفسه وجودها ، ولكي يقيم لنفسه كيانا حقيقيا هو قتل (ايجست) قاتل أبيه ، فيعقد العزم على

(١) مسرحيات سارتر ص ٩٥

(٢) مسرحيات سارتر ص ١٤

ذلك بضمير واع يقظ ، وينفذ ما عقد العزم عليه دون أن ينتابه الخوف أو يسيطر عليه شعور بالندم ، فقد ضرب ضربته وهو على ثقة تامة بقيمة ما يفعله ، وهو قد ارتكب جريمته وواجه الاله جوبيتر في غير تردد أو خوف .

وهكذا يبدو لكل من يقرأ مسرحية الذباب كيف استطاع سارتر في حدود تحليله للموقفين المتناقضين ، موقف أورست المبتكر النابع من نفس حرة رفضت عن كثفها كل ما تفرضه العقائد والتقاليد والأوهام من سيطرة على الفرد ، وبين موقف أهل (أرجوس) الذين يرزحون تحت وطأة الندم وينحازون في غير حرية ولا اختيار الى ما فرض عليهم فرضا ، وما يساقون اليه سوقا . أما أورست الذي أفزعته أن يرى ضمائر سكان أرجوس مكبلة بالندم ، فقد حطم هذه القيود ، وأبى أن يصيبه الداء المستشري بين الناس ، وبنى لنفسه كيانا مستقلا يكشف عن جوهره ، ضاربا عرض الحائط بكل ما كان يوهن من حريته ويضعفها في الماضي . وانظر الى هذا الحوار بينه وبين (جوبيتر) رب الأرباب :

أورست : أنا لست السيد ، ولا العبد ، يا جوبيتر . اننى حريتى ! فما كدت تخلقنى حتى كففت عن أن أخصك .

الكترا : استحلفك بأينا يا أورست ، لاتصف التجديف الى الجريمة .

جوبيتر : اسمعها ، وافقد الأمل في أن تستردها بحججك : ان هذه اللهجة تبدو جديدة بما فيه الكفاية على سمعها - وهى تصدمها بما فيه الكفاية .

أورست : وعلى سمعى أيضا ، يا جوبيتر . وعلى خلقى الذى يهمس بالكلمات ، ولسانى الذى يكونها عندما تمر به : اننى أجد مشقة في فهم نفسى . لقد كنت حتى الأمس أضع غشاوة على عيني ، وسدادة من شمع في أذنى ، وبالأمس كان عندى عذر ، كنت عذرى بأن أوجد ، لأنك كنت قد خلقتنى في العالم لأخدم أغراضك ، وكان العالم - سمسارة عجوزا - تحدثنى عنك بلا انقطاع . ثم تركتنى بعد ذلك .

جوبيتر : أتركك ؟ أنا ؟

أورست : أمس ، كنت قرب الكترا ، وكانت طبيعتك كلما تحيط بى ، كانت الجنية تنشد أغاني (خيرك) وتمحضنى نصائحها . وكسان النهار المحرق يرق كما يتغنى النظر ، ليحرضني على الرقة ، ولكى تدعونى السماء الى نسيان الإهانات كانت تعذب وتحلو كأنها الصفح . كان شبابى ، ليطيع أوامرك ، قد نهض امام نظري ، مبتهلا كخطيبة يهم خطيبها بتركها : وكنت أرى شبابى للمرة الأخيرة . ولكن فجأة ، انقضت الحرية على فأرعدت فرانصي ، وقفزت الطبيعة الى خلف ، فلم يكن لى بعد عمر ، وأحسستنى وحيدا كل الوحدة ، وسط عالمى الصغير التافه ، كمن فقد ظله ولم يكن ثمة شيء بعد فى السماء ، لا (خبر) ولا (شر) ولا أحد لبصير اليّ أوامره .

جوبيتر : واذن ؟ ايجب على أن أعجب بالنعمة التي يعزلها الجرب عن القطيع أو بالأبرص الذى هو محبوس فى محجره ؟ تذكر يا أورست : لقد كنت واحدا من قطيعي وكنت ترعى كلاً حقولى وسط نعاجى . وليست حريتك . لا . جربا يتأكلك ، انها ليست إلا منفى .

أورست : حق ما تقول : منفى .

جوبيتر: ليس الشر شديد العمق: فقد بدأ بالأمس فحسب . عد الينا عد: وانظر كم أنت وحيد ، فحتى أختك تتركك . انك ممتقع اللون ، والقلق يوسع عينيك . تؤمل أن تعيش ! هنا أنت ذا متاكل بشر لا بشرى ، أيها الغريب على نفسك ذاتها . عد : فأنا النسيان ، أنا الراحة .

أورست: غريب على نفسي ، أعرف هذا . خارج الطبيعة ، ضد الطبيعة بلا عذر ولا ملجأ الا في . وكننى لن أعود تحت شريعتك . فأنا محكوم علي بالأ تكون لي شريعة أخرى غير شريعتي ، اننى لن أعود الى طبيعتك : ان هناك ألف درب مرسومة فيها يؤدى اليك ، ولكنى لا أستطيع أن أتبع الا دربى . ذلك انى انسان يا جوبيتر ، وعلى كل انسان أن يخترع دربه ان الطبيعة تشمئز من الانسان ، وانت ، أنت ، رب الأرباب ، أنت أيضا تشمئز من البشر .

جوبيتر: أنت لا تكذب : فحين يشبهونك ، أكرههم .

أورست: حذار : لقد اعترفت بضعفك . أما أنا فلا أكرهك . ما شأنى بك ؟ اننا ننساب احدهنا بمؤازرة غير الآخر ، من غير أن نتماس ، كسفينتين : انك رب ، وأنا حر : فنحن متشابهان في الوحدة ، وضيقتنا متشابهة . من ذا الذى قال لك انى لم أبحث عن الندم ، في أثناء هذه الليلة الطويلة ؟ الندم . النوم ولكنى لا أستطيع بعد أن أعانى الندم . ولا أن أنام . (١)

وواضح من هذا الحوار بين أورست وجوبيتر أنه لا يكشف عن موقف أورست وعن اكتشافه لحريته التى حددت وجوده ومصيره فحسب ، وانما يكشف الى جانب ذلك عن فلسفة سارتر التى تسخر من مبدأ الاعتراف بالخطيئة . وما تفرضه على الناس من شعور بالندم ، الذى هو عنده شعور سلبي معوق ومضلل ، فان الاختفاء وراء عقيدة الندم هذه انما هو في رايه هروب من مواجهة الحياة ، بل ان مثل هذا الشعور بالخطيئة لهو أوغل في الشر من الشر نفسه . ذلك لأنه أشبه ما يكون بالدثار السميك الذى يتلف نفوس الناس فلا تستطيع أن تكشف القناع عن حقيقة هذا الوجود الفاضح العديم المعنى ، هذا الموقف السلبي الذى يمنع الناس من مواجهة حرياتهم والتطلع الى كشف الحقيقة ، هو الشر فى نظر أورست وهو كذلك فى رأى سارتر .

وما التحدى السافر الذى أعلنه أورست لجوبيتر رب الأرباب في نهاية الحوار السالف الذكر الا دليل على انتصار الوعي الحر ، وعلى شعور أورست بأنه استطاع أن يحقق كينونته ووجوده لا عن طريق الآخرين بل بإرادته الحرة . فالمرء لا يكون عاجزا الا اذا قبل أن يكون كذلك . . . ومن ثم كانت ضرورة الالتزام والقضاء على فكرة الاستسلام أو التبعية من أهم القضايا التى تهدف اليها المسرحية . فان التخلي عن المسؤولية هي في الحقيقة قضاء على وجود الانسان ، من أجل ذلك هاجم سارتر بكل قوته فكرة الاستسلام للخطيئة والشعور بالندم ، بل لقد ذهب الى أبعد من هذا عندما أفهمنا أن الشر كان ينبع من اللامبالاة والسلبية والتخلي عن التبعية والشعور بالمسؤولية . فان الشر كله ينبع من جحود الالتزام ، لأن جحود الالتزام بمثابة جحود للوجود .

على أن هناك تساؤلا كثيرا ما يعترض قارئ مسرحية الدباب ، وهو تساؤل يتعلق بالموقف الأخير الذى وقفه أورست عندما رفض أن يجلس على عرش أبيه بعد أن قتل (ايجست) فبأى شيء يفسر هذا الرفض ؟ وهل فى هذا الرفض ما يناقض الموقف الايجابي الذى انتهى اليه

أورست ؟ فإذا فهمنا هذا الرفض على أنه تنصل كان في ذلك تناقض واضح ، فمن أين جاء الالتزام إذا كان أورست سوف يترك سلطان المدينة لغيره من الناس ؟

وعلى الرغم مما أثاره هذا التساؤل من شكوك النقاد والباحثين مما أدى ببعضهم الى اتهام سارتر بالتناقض ، فإن من النقاد من استطاع أن يفسر موقف أورست الأخير تفسيراً يسائر الاتجاه العام لفلسفة المسرحية ، لا يناقض موقف الالتزام فيها . فإن تخلى أورست عن حكم أرجوس بعد انتصاره قد كان رمزاً للمقاومة الفرنسية التي قصد إليها سارتر من وراء الموقف الأخير الذي وقفه أورست ، فإن موقف المقاومة الفرنسية للهجوم الألماني المفتصب كان بمثابة موقف الجند في ساحة القتال ، لا يهدفون الى ما وراء الانتصار بقدر ما يهدفون الى الانتصار نفسه . (١)

* مسرحية الله والشيطان لسارتر :

وإذا انتقلنا الى مسرحية الله والشيطان لسارتر فسنجد أنفسنا أمام أكثر مسرحياته إثارة وصراعا وحركة على الرغم مما تفيض به من فكر، وما تهدف اليه من فلسفة سارتر في الوجود والحرية ، ونبد العقائد الدينية ، بل واثبات خطورتها في تعويق تقدم الإنسان وتكبير حريته . بل أن مسرحية الله والشيطان لنذهب الى أبعد من ذلك عندما تنتهي هذه النهاية الخطيرة التي يلج سارتر في تأكيدها ، ملتصقا لذلك السبل من تجربة تحاول أن تستمد أساسها من الواقع ، فتنتهي به تلك الحرية الى أن الوجود الوحيد في هذا العالم هو الإنسان وأن ليس في الكون اله غير الإنسان . بل لقد حاول جاهداً بما عرض من تجربة ، وبالدليل ، والبرهان ، أن يقنع نفسه والناس من حوله بالحقيقة التي تقول بأن العدم أو المعدوم هو الإنسان ، وأن الوجود أو الموجود هو الله غير أن ذلك كله قد باء بالفشل ، واثبتت التجربة التي صورها سارتر في مسرحيته والأحداث التي أجراها ، والشخص التي عاشت هذه التجربة أو خاضت معاركها . حاولت أن تثبت أن الناس هم الذين خلقوا الله ، وليس الله هو الذي خلقهم .

وعلى هذا الأساس يضيف سارتر بمسرحيته هذه دليلاً آخر على فلسفته الإلحادية التي لا تفتأ تنتشر في كل أعماله - وإذا كان سارتر قد نجح في أن يقنعنا بما قدم من عناصر الإثارة ، وما التمس من حيل مسرحية وما حققه من صراع ومن قدرة على تحريك الأحداث ورسم الشخص ، بتمكنه من فن المسرحية ، فما أظن أنه استطاع أن يقنعنا بما انتهى إليه من نتيجة خطيرة تحاول أن تزلزل إيمان الناس في أقدس مقدساتها . فليس من شك في أن إيماننا بالله هو الشيء الوحيد القادر على أن يجعل لحياتنا معنى ، وأن يجعل من وجودنا قوة ، وأن يجعلنا نتمسك بالحياة ونعيشها ، ذلك أن الإيمان بالله إيمان بالخير والحق والعدل والجمال ، ومن أجل هذه جميعها نعيش الحياة ، ولولا هذا الإيمان لانتهى بنا الحال الى ما انتهى اليه الوجوديون من روح العيب والتمرد ، وعندها لن تكون هناك حقيقة غير تدمير الحياة ، بل قد يكون في هذه النهاية ما يدعو الى الترغيب في الانتحار . ولماذا نذهب بعيداً وقد قالها البير كامى صراحة :

(فأن يموت المرء بملء ارادته ، يفرض أنه اعترف ، ولو غريزيا ، بطابع هذه العادة الذي يوحى بالسخرية ، وبانعدام أى سبب عميق للحياة ، وبالطابع الذي لا معنى له لهذا السعي اليومي ،

(١) اقرا هامش صحيفة ٧٢٢ من المدخل الى النقد الأدبي الحديث .

وبعدم جدوى الألم والعذاب . وبالاختصار ، فإن الانتحار يعني بكل بساطة الاعتراف بأن الحياة لا تستحق أن تعاش) . (١)

وعلى الرغم من أن البير كامى الذى يعلن عبثية الحياة على هذه الصورة يعود فيقول ان الحياة لا معنى لها ومع ذلك فينبغي أن نعيش ، ولكن على أى وجه نعيش إذا انعدمت لدينا قيمة الحياة ؟ ذلك هو السؤال الذى وان انتهى الى اجابات متناقضة يذهب بعضها الى ما صورناه من ضرورة مجابهة الانسان لكل مواقف الحياة بالفعل الملتزم الحر ، والتجرد من كل فكر متوارث أو قديم أو مفروض على الانسان فرضا ، وتحمل الانسان لمسئولية أعماله ، إلا أن ذلك كله على ما فيه من ايجابية وحرية غير كاف لأن يجعل الانسان قادرا على أن يعيش الحياة ، ويستمر في المضي فيها دون أن يصيبه التفسخ والتحلل والانهار . نحن بحاجة دائما الى الايمان ، وليس من شك في أن الدين في جوهره الصحيح عامل ايجابي فعال وقوة دافعة لتحقيق الأمن والسلام والخير للبشرية على الأرض .

وإذا كان سارتر قد استطاع أن يفرق بين المظاهر الخداع لبعض المشعوذين المنافقين ممن لا يعرفون من الدين الا قشوره ، والذين تركوا مبادئه العلوية السامية ، وأخفوا نفاقهم وراء ملابسهم الكهنوتية الفضفاضة ، وطرايرهم الملونة وذقونهم الكثة ، والصليب المدلى ، والكتاب المقدس الذى لا يبرح يد القس وبين الداعين عن ايمان بمعانى العدل والخير والحق ، فانه للأسف الشديد ، قد جعل الانتصار في الدين لهذا الجانب السلبي المظهرى الخداع . بل لقد ذهب الى أبعد من هذا فزعم أن الوسيلة الوحيدة التي تؤثر في أهل الدنيا جميعا وتنظلي عليهم ، وتخضعهم لسلطانها ليست الا ما في هذه المظاهر الدينية المسرحية الخداعة من سحر ، وتنتهي المسرحية آخر الأمر بأن المظاهر الخداعة هي وحدها الحقيقة ، وما عداها باطل .

وبعد فما موضوع هذه المسرحية وما كنه هذا الصراع الذى انتهى بالكاتب الى هذه

النتائج ؟

لقد بحث سارتر في التاريخ ، واستطاع أن يكتشف الحقبة الزمنية الصالحة لموضوعه ، كما استطاع أن يُحسن اختيار أحداث بعينها من التاريخ تصلح أساسا لعرض الصراع الذى يريده ، وتمهد السبيل للحقائق التي يهدف اليها .

لقد اختار فترة من تاريخ ألمانيا في القرن السادس عشر كان الشعب فيها يعاني من وطأة استغلال قاهرة مستبدة ، ومن حملة ارهاب يقوم بها رجال الدين ، يفرضون فيها على الشعب اناوات جائرة ، ويبتزون فيها الأموال من غير وجه حق ، متوسلين في ذلك بسلطانهم الديني ، والدين برىء من هذا كله . أدى ذلك الى ثورة طاحنة ، ألهمت حماس الجماهير الشعبية تحت قيادة زعيم شعبي هو الخبّاز (ناستي) الذى أراد أن يثأر للشعب المظلوم ، وأن يرد عن مواطنيه البلاء الذى أنزله بهم رجال الدين ، فما كان من الاسقف الذى يمثل حكم الطغاة الجائرين الا أن يعتمد الى نوع من الحيلة لكي يقضي على ثورة الشعب هذه ، ولم يتورع في سبيل اخماد هذه الثورة من استخدام كل ما يستطيع من وسائل الغدر والخيانة . فلجأ الى مجرم من كبار المجرمين المحترفين كان يتزعم عصابة من العصابات المكونة من اللصوص وقطاع الطريق . واستطاع هذا المجرم المسمى (جويتز) أن يكون من هذه العصابات جيشا كبيرا ، يعمل ما وسعه العمل على التخريب والتدمير مستخدما كل وسائل الشر ، متنقلا بين الولايات الألمانية يعيث فيها

فسادا . أدرك الأسقف ما في هذا الرجل من وحشية ، وما لديه من قوة ، وما ينطوى عليه من شر ، وما عرف عنه من امتهان لكل القيم والمبادئ والأخلاق - وما اشتهر به من قسوة في تعذيب الناس . ورأى فيه ضالته المنشودة ، وعرف كيف يتحالف معه وكيف يضمه الى جانبه هو وجيش العصابات الذى تحت يده ، وكيف يستفيد منه في تأديب الشعب الشائر وعلى رأسه الخباز (ناستي) .

وكان الى جانب هاتين الشخصيتين : شخصية السفاح وقاطع الطريق (جويتز) وشخصية بطل الشعب وزعيمه الخباز الطيب القلب (ناستي) ، شخصية ثالثة هي شخصية القس الكاثوليكي (هنريك) الذى كان فى أول أمره ماليا لثورة الشعب ضد رجال الدين ، وذلك لما كان يتمتع به من دماثة فى الخلق ، وما كان يشعر به من فساد رجال الدين ، وما يستخدمونه من وسائل دنيئة لمخادعة الشعب وابتزاز أمواله . على أن الأسقف الكبير شيخ الطفاة استطاع آخر الأمر أن يخضع هذا القس الشائر ، وأن يحوله من رجل ثائر ضد المعتدين من رجال الدين الى رجل موال ، وذلك بما استخدمه معه الأسقف من وسائل التهديد والتعذيب ، وما كان يردده عليه دائما من ضرورة للولاء للعهد الذى أخذه على نفسه ، وللقسم الذى أقسمه ليكون خادما أميناً للكنيسة ، وجنديا مجاهدا من جنودها ، حتى ضعف القس فى النهاية واستسلم للهريمة ، وخذل الثوار ، وانضم الى اخوانه من رجال الدين .

ثم تبدأ المعركة التي يقف فيها (جويتز) السفاح مع جيشه الكبير ومعه الأسقف فى جانب ، ويقف فيها ناستي زعيم الشعب فى جانب آخر ، وأدرك ناستي ما يدبره الأسقف فى الخفاء ، وعرف أن بين أغنياء الشعب من يحاول الأسقف ضمهم الى جانبه، فيعجل ناستي باغتيال الأسقف . ومن يشايعه من كبار رجال الدين وأصحاب الجاه والثروة ، وقبل أن يموت الأسقف يسلم مفاتيح المدينة ، مدينة (ورمس) التي تقع فيها أحداث القصة الى القس (هنريك) تلك الشخصية المهزوزة المترددة التى خانت ثورة الشعب .

وعلى الرغم من أن (ناستي) زعيم الشعب قد حقق بعض النجاح بالقضاء على الأسقف وبعض معاونيه من الخونة ، فإنه لم يستطيع أن يقاوم جيش العصابات الذى كان يتزعمه السفاح (جويتز) ، فيحاصر السفاح المدينة ، ويقبض عليها بيد من حديد وينسى تحالفه مع رجال الدين ، ويستأثر بالسلطة كلها فى يديه ، وفى لحظة واحدة يمتلكه هوس الانتصار وجنونه ، فيقرر البطش بالمدينة كلها وعلى رأسهم رجال الدين الذين ابتزوا أموال الشعب ، ويصرخ صراخا مجنونا بأنه لن يرجع عما اعتزمه من شر ، ولن تستطيع أية قوة أن تمنعه من أعمال التخريب والتدمير والبطش التى عقد العزم على تنفيذها ، زاعما لنفسه أن ليس هناك اله غيره ، بل لقد بلغ به الجنون حدا يجعله يستهين بقوة الخالق ، فهو لا يؤمن بوجود ما يسميه الناس الها ، بل لقد ذهب فى تحديه واستخفافه الى حد أنه قال : إذا كان الإله موجودا حقا فليعطني الدليل على ذلك ، وليتفضل فيمنع جويتز مما يريد للمدينة وأهل المدينة من شر ؟ فليرسل الله معجزة أو علامة يندره فيها بالاقلاع عما يضره من شر لأهل المدينة . وينتظر جويتز ظهور المعجزة ، أو نزول العلامة ، ولكن شيئا من ذلك لم يحدث . وعندئذ يمضي جويتز فى طغيان فكره حين ينتهى الى أنه هو وحده الموجود الحقيقي الذى يفعل ما يشاء وقتما يشاء ، فهو حر كامل الحرية . ويحاول القس (هنريك) الذى تسلم مفاتيح المدينة من الأسقف المقتول يحاول أن يهدده بسوء المصير ، وبالجحيم وجهنم . يصلها مع العاصين المارقين ، فلا يزيد هذا إلا أمعانا فى السخرية والكفر ، فيزعم أن لو كان هناك اله لما وقع فى الدنيا هذا الشر ، ولأوصدت جهنم أبوابها .

وفي هذه الأثناء لا يرى القس (هنريك) الذي وجد نفسه أمام طاغية لا سبيل إلى التأثير فيه عن طريق الدين ، لا يرى بدا من التماس وسيلة أخرى لعلها أن تجدى مع هذا الرجل العاتى ، ولم يجد مفرا من أن يلجأ إليه من ناحية يستثير فيها قوته وجبروته ويشككه فيهما ، فعرض عليه انفس موقفا جديدا : فاذا كان يزعم لنفسه أنه حر تمام الحرية في اتخاذ ما يشاء من مواقف ، وإذا كان يرى أنه هو وحده الذي يختار الطريق الذي يريد ، وأن مصيره بيديه ، فليقدم الدليل على ذلك عمليا ، وبالاتقال من جانب الشر إلى جانب الخير إذا كان يزعم أنه قادر على أن يحول سلوكه في الطريق التي يشاء متى شاء ، وقال له القس :

انني اتحداك يا سيدى القائد ... وأنا اتحداك لأبرهن لك على أنك لست من القوة باقدر الذي تتصور ، أنك لست حرا في تصرفاتك ، بل أنت مفلطور على الشر لا تستطيع منه فكاكا ، وأن الله هو الذي عرف فيك هذا الخبث فكتب عليك الشقاء ، وإن كنت تكذبني فهلم ... هلم جرب . هل تستطيع أن تقلع عما أنت مجبر عليه من شرور نفسك ؟ هلم ... هلم ... أين قوتك وجبروتك اذن ... هناك مناط القوة ان كنت قويا حقا ... وهنا مجال التجربة ان كنت حرا في تصرفاتك وجبروتك . اذن أمامك طريق الخير فانتقل إليه ان كنت قويا حقا وإن كنت حرا حقا . (١)

والكى يتبت (جويتز) أنه قادر على قبول هذا التحدى ، وإن هذا القبول نابع من ذاته هو ، وليس من تأثير القس اشترط شيئا واحدا ، وهو أن يرمى زهرتى النرد فاذا كسب وخسرت ارادة الله فلن يقوم بالتجربة ، لأن الله عندئذ يكون قد خسر مرتين ، أما اذا كسبت ارادة الله فيقوم بالتجربة . وحدث أن رمى زهرتى النرد وكسبت ارادة الله هذه المرة ، وقبل جويتز التحدى ، وصمم على أن يخوض التجربة الجديدة ليرى ماذا يحدث لو أنه سلك مع الناس طريق الخير ، واستبدل شيطانه الرجيم بملك رحيم .

ويتم الاتفاق بين القس وجويتز على تنفيذ سياسة الخير الشاملة لمدة لا تقل عن عام كامل ويوم .

ومن الطريف أن ينجح جويتز فيما عقد عليه العزم . فيتحول بمحض ارادته بين عشية وضحاها إلى انسان مختلف تماما عما كان عليه ، فيحقق مبادئ الخير والمساواة والعدل . بل لقد غالى في ذلك إلى حد أنه وزع كل ما يملك من عقار أو ثروة على من لم يكونوا يملكون شيئا . ولم يدخل جهدا ولا وسعا في سبيل البحث عن كافة حاجات الشعب حتى يلبىها كاملة ، بل لقد ذهب إلى أبعد من هذا كله ، فتحول إلى انسان فاضل ورع تشع الرحمة من سلوكه ووجدانه ومشاعره . يفعل كل ذلك بدافع من ذاته دون أن يلتبس من وراء ذلك مثوبة من اله أو زلفى إلى انسان ، وإنما هو الباعث الانسانى المحض المدفوع بالحب والخير والمجرد من النفاق والرياء .

وكان من الطبيعى بعد هذا كله أن يحبه الناس ، ولتفتوا حوله ، ويتمسكوا به بل وبعضوا عليه بالنواجد ، خشية أن يفلت من أيديهم ، بل إذا أمكنهم أن يخرجوا للدفاع عنه بالعصي والحجارة ، والفئوس لما ترددوا في ذلك . فالطبيعى أن يكون هذا هو رد الفعل الذى يقابل به أى شعب حاكما مثاليا من هذا النوع . ولكن وبالمقاربة ، يقف الشعب منه موقفا على النقيض من هذا كله ، ويلعب رجال الدين مرة أخرى دورا هداما خطيرا ، فيحاولون ماوسعهم الجهد أن يشوهوا كل ما فعل جويتز من اصلاح ، وأن ينشروا في الناس أن السعادة التي تنادى بها السماء

ليست هي السعادة التى تتحقق للانسان فى الارض بما يبلغه من ثراء أو نعيم ، فان هذه الدنيا يجب أن تكون دار شقاء وآلام وفقر ومسغبة ، ألم يقل السيد المسيح بأن ملكوت الله لن يدخله الاغنياء ، فكيف يحول جويتز شعب (ورمس) الى قوم اغنياء ؟ ومن اذن من أهلها من يستحق الدخول الى ملكوت الله ؟

ومن العجيب أن يقنع الشعب بهذه الترهات والأباطيل ويصدقوا ما اشاعه بينهم رجال الدين من حماقات ، ويعلم الناس العصيان على جويتز ، ويجاهرون بالتمرد عليه . يشاركونهم فى هذا الزعيم الشعبي ناستي ذلك الذى كان يوما ما يقود ثورة الشعب ضد الظلم والفقر والطفيان . ويبلغ به الغته أن يذهب الى جويتز يحاول اقناعه بالعدول عن سياسة الخير ، ليتيح للناس أن يعيشوا حياتهم كما أرادها لهم الله زاخرا بالآلام والمحن ، بل لقد ذهب ناستي الى أبعد من هذا عندما زعم أن الثراء والرخاء اللذين نزل بمدينة (ورمس) نتيجة لسياسة جويتز الجديدة سوف تلتفت انتباه البلاد المجاورة لها ، فيدفعهم الطمع والجشع لاحتلال المدينة وإرسال جيوشها لغزوها . ويدور حوار بين جويتز وناستي يحاول فيه جويتز أن يذكر صاحبه بماضيه وثورته على الفقر ، فلا يجد عنده أذنا صاغية ، والغريب أن تصدق نبوءة ناستي فتزحف الجيوش من خارج مدينة ورمس تحتلها وتنهب ما فيها وتحيلها أثرا بعد عين .

ومع ذلك يبقى جويتز على موقفه وعهده الذى قطعه على نفسه ، ويستمر فى تنفيذ سياسته ، ويظل محتفظا بورعه وسلاحه حتى ينتهى أمد المدة التى تم الاتفاق عليها بينه وبين القس هنريك ، ولا يبقى الى جانبه فى محنته هذه غير فتاة كانت تقوم على خدمته وتسعى الى مؤازرته ، لا حبا فيه بل ايمانا منها بالنظام الذى يسلكه من أجل خير البلد .

ثم تدور المناقشة بعد هذا كله بين جويتز وبين القس هنريك الذى طرده الكنيسة وأدركته الشيخوخة ، وذهب عنه عقله ، فما كان يتوقع أن تجاوزه الكنيسة هذا الجزاء الذى لا يتفق مع ما بذله من محاولات لتحويل هذا السفاح الشرير الى ملاك طاهر . تدور المناقشة بين جويتز وهنريك حول وجود الله العادل الخير ، ولكن عبثا يحاول هنريك اقناع جويتز بهذه الحقيقة ، وتنتهى المناقشة بينهما الى درجة من العنف ، تدفع بالقس الى محاولة قتل جويتز حين يمسك برقبته يريد خنقه ، (عندئذ) ينهض جويتز ويهجم على القس فيفتك به ويحطم رأسه ، ويلقى به على الارض جثة هامدة ، وفى هذه اللحظة التى يفتك فيها جويتز بالقس هنريك ويقتله تكون المدة التى حددها لتجربته قد انتهت . ويرسل جويتز قهقهة عالية تدرك من ورائها ما يعنيه . فهو ينظر الى السماء بعدها وكأنه يريد أن يقول : لقد ظهرت الحقيقة التى لا حد لقوتها ، وهى أن الذى يحدث على الأرض من صنع الانسان والانسان وحده . لقد كان جويتز يطمح أن تثبت له التجربة عكس ذلك فىؤمن بوجود اله وراء هذا كله ، ولكن التجربة خبت ظنه .

وينتهى المشهد الاخير من المسرحية بأن يخلع جويتز عن نفسه لباس الكهنوت لباس الخداع ، ويعود جويتز الى ما كان عليه من قبل الى سبيل الشر ، لأنه وحده الذى ينجح ، والآن فليقهر الثوار ، وليطرد الفزاة ، وليدق كل هؤلاء الويل والثبور ، وليملأ الدنيا شقاء وجورا ما دام الناس يؤمنون بأن هذا السبيل الوحيد لدخول ملكوت الله .

هذه هي المسرحية بكل أحداثها وشخصوها. آثرنا أن نعرضها على القارئ فى أمانة حتى يكون على صلة قريبة بكل أطرافها ، ويتطور شخصياتها ، وسلوك كل شخصية تجاه الأحداث التى تقع لها ، وحتى يتبين القارئ ما يهدف اليه سارتر من وراء هذه الأحداث ، وما يؤمن به من آراء تتصل بالدين ورجاله ، وواضح من عرض سارتر للأحداث أنه يريد أن يقول ان الذى

يجد تأثيره أكثر من غيره في أهل الدنيا جميعا ويفعل فيهم فعل السحر ليس جوهر الدين ، ولا شيئا يتصل بمبادئه العليا السامية ، وإنما هو المظاهر الدينية الزائفة : أنها تخطب الناس ، ولكنها مع ذلك تخدعهم ، وتضلّلهم ، وتباعد بينهم وبين الحرية والخير .

ولعل خير ما تقدمه للقارئ من تعقيب على الفلسفة الوجودية . وأدبها وانجاهاتها ما تركه لنا الدكتور مندور في كتابه « جولة في العالم الاشتراكي » من تعليق على هذا الاتجاه حين يقول :

(أما الوجودية فإنها تدعو الى التحرر من القيم المتوارثة البالية ، ولقد كان من الطبيعي أن تجد هذه الدعوة استجابة لدى أدبائنا ، وبخاصة الشباب منهم . وإن كنا لا نستطيع أن نجاري هذه الدعوة الى نهايتها ، فهناك من القديم ما هو الخير ، بل ضرورة نافعة مثل الدين في جوهره الصافي السليم . وهذه حقيقة لا يؤيدها رجال الدين والأخلاق وحدهم بل أيدها ولا يزال يؤيدها كبار الفلاسفة والمفكرين الذين ذهبوا في حرية الفكر الى أبعد الحدود .

نحن إذن لا نجاري ، ولا ينبغي أن نجاري الوجودية الى ذلك الحد الأحرق المدمر حد التنكر للدين والتخلص منه ، ولكننا نستطيع ، بل يجب أن نستفيد من دعوتها الى التحرير من كثير من القيم والمبادئ الفاسدة التي طرأت على الدين والأخلاق ، مثل القدرية والتواكل والتنصل من المسؤولية . والقائما على عائق القدر وإرادة الله ، وإن نحكم عقولنا فيما يعرض لنا من مشاكل الحياة ، ونلتمس لها الحلول التي تنبع من ملاساتها ، وأن نتحمل في الحياة مسئوليتنا الكاملة ، وأن نثق بأنفسنا وبقدرتنا على تحديد مصيرنا وتوجيهه ، على نحو ما فعل الوجوديون أنفسهم . عندما ساهموا مساهمة باسلة في تحرير فرنسا من الغزو الألماني ، مؤمنين بأنهم بهذا العمل إنما يحققون لأنفسهم ولمجتمعاتهم مصلحة حقيقية) . (١)

وقبل أن نختم هذا المقال يحسن بنا أن نجمل بعض الحقائق التي استطعنا أن نستخلصها من دراستنا لبعض هذه الاتجاهات الفكرية في القرن العشرين .

ولعل أول ما يلفت الانتباه فيما عرضنا له في هذا المقال أن كثيرا من المثقفين ورجال الفكر في هذا العصر الحديث يعانون من أزمة فكرية ونفسية تختلف في حقيقتها عن الأزمات التي مرت بالحضارة الأوروبية في أزمانها السابقة . وليس من شك في أن بعض أسباب هذه الأزمة يرجع الى طبيعة العصر نفسه ، والى ما مرت به أوروبا من تجارب ، وما عانتها من أحداث ، وما خاضت من حروب ، وما حدث لمجتمعاتها من تطور نتيجة للتحويل الصناعي ، وسيطرة المادة ، وسيادة التفكير العقلي ، والمبالغة في تأليه العلم وتقديسه بل وتسخيرها أحيانا في أشغال الحروب ، وخلق جو من التوتر والتنافس المحموم في سباق للتسلح الذري وغير الذري . فكان طبيعيا أن يؤدي ذلك كله الى خلق هذا الشعور بالقلق المبهم المقيم الذي استبد بالإنسان القرن العشرين ، حتى أصبح مرضا شائعا وطابعا مميزا للإنسان هذا العصر ، وكان طبيعيا كذلك أن يصاحب هذا القلق احساس بعث الحياة وانعدام الدافع ، والمسوغ لبذل الجهد والطموح في عالم قد يباغته الدمار في أي لحظة . وإذا أضفنا الى كل ما سبق أن طبيعة النظم الاجتماعية الحديثة وما خلفته من وسائل الانتاج والتوزيع ، وما يترتب على ذلك من ضرورة المواءمة بين الإنسان وبين هذه النظم قد زاد من شعور الفرد بالعزلة وبالغ في احساسه بقلته حيلته وضعف شأنه أدركنا سرا آخر من أسرار هذا القلق المسيطر على نفس المثقفين في عصرنا هذا .

مع أن عاملا ثالثا يضيفه الدوس هكسلي في جملة هذه العوامل التي خلقت أزمة الانسان المعاصر ألا وهو زيادة سكان العالم زيادة مفاجئة ، يقول : (لقد كان سكان القرن الأول الميلادي يقدرون بمائتين وخمسين مليونا ، ثم ضعف هذا العدد في ستة عشر قرنا ، على حين أن عدد السكان اليوم - وهو ثلاثة آلاف مليون نسمة - يقدر له أن يضاعف في أربعين عاما فقط ، وترتب على هذا التفجر البشرى نمو فظيع في كبريات المدن وكان من نتيجة ذلك أن ملايين من أطفالنا لا يعلمون شيئا عن الطبيعة : لا يعرفون كيف يكون القمح في حقوله ولا كيف تكون شجرة الفاكهة ، بل ان ملايين لم يروا في حياتهم بقرة الا في الصورة .

فما النتائج النفسية لهذا كله ؟ أولا : - تضيق دائرة الخبرة بالطبيعة ضيقا شديدا ، ثانيا : - يفقد الانسان شعوره بالانتماء فيحس بالضيق لأنه دائما في زحمة المدن بغير روابط عميقة الجذور ، ولهذا فهو يحس بالعزلة رغم تكاثر الناس من حوله . (١)

على أن كل هذه العوامل التي ذكرنا لم تخلق في الانسان المعاصر التوتر والقلق والغربة والشعور بالعبث وانعدام الجدوى من الحياة فحسب ، بل خلقت الى جانب ذلك كله عند الانسان الحساس شعورا بضعف العقيدة الدينية ، والافتقار الى الايمان بالله ذلك الايمان الذي لا يغني عنه شيء . فان حاجة الانسان الى اشباع عاطفته الدينية أمر لا ينقطع .

من أجل هذا كله ظهر العبث والفثيان والتمرد واللامعقول والشعور بالغربة والاهتمام بمشكلة الشر . والبحث عن مبرراته وأسبابه . على أننا نؤمن بأن أزمة الفكر المعاصر هذه لا بد لها ، ان آجلا أو عاجلا ، ان تجد على أيدي المفكرين أنفسهم حولا ترد المثقفين من أبناء عصرنا الى صوابهم . وتعيد اليهم ثقافتهم بالحياة ، وإيمانهم بالله وتمسكهم بالخير وحبهم للانسان .

أهم المراجع

(١) البير كامي

* العبت ترجمة سالم نصار بيروت

(٢) ايريس مردوخ

* سارتر المفكر العقلي الرومانسى ترجمة شاكى النابلسى - دار الفكر القاهرة

(٣) جان بول سارتر

أ (الوجودية فلسفة انسانية - ترجمة حنا دميان بيروت ١٩٥٩

ب (ما الأدب - ترجمة الدكتور محمد غنيمي هلال القاهرة ١٩٦٨

ج (الفثيان - ترجمة الدكتور سهيل ادريس بيروت ١٩٦٢

د (مسرحيات سارتر - ترجمة الدكتور سهيل ادريس بيروت

(٤) جان فال

* الفلسفة الوجودية - ترجمة تيسير شيخ الأرض بيروت ١٩٥٨

(٥) دريني خشبة

* أشهر المذاهب المسرحية - القاهرة

(٦) روبر دى لوبيه

* كامى والتمرد - ترجمة الدكتور سهيل ادريس بيروت

(٧) د . زكى نجيب محمود

* فلسفة وفن القاهرة ١٩٦٣

(٨) د . لطفي فام

* المسرح الفرنسى المعاصر القاهرة ١٩٦٤

(٩) د . محمد غنيمي هلال

* المدخل الى النقد الادبى الحديث القاهرة ١٩٦٢

(١٠) د . محمد مصطفى بدوى

* الغريب (عرض ونقد) فصله من مجلة كلية الآداب
جامعة الاسكندرية المجلد الثاني عشر
١٩٥٨

(١١) د . محمد مندور

* جولة في العالم الاشتراكي
القاهرة ١٩٥٧

(١٢) Colin Wilson

The Outsider London 1956

* * *

التنظيم السياسي في المجتمع التكنولوجي الحديث

وجهة نظر اقتصادية

تمهيد :

ان موضوع التنظيم السياسي في المجتمع التكنولوجي الحديث موضوع واسع ومتشعب الاطراف ، ولا يمكن الاطالة به في مقال واحد او من جانب متخصص في فرع واحد . وكذلك فان حديثنا فيه هو بالضرورة حديث قاصر ، والامريستدعي مساهمات أخرى من جانب متخصصين في فروع أخرى . وهذا المقال ليس في حقيقته سوى مقدمة ودعوة لمزيد من التأمل في هذا الموضوع الحيوى .

كثير الحديث هذه الايام عن « المجتمع التكنولوجي الحديث » او عن « المجتمع الصناعي الحديث » او عن « مجتمع الاستهلاك » (١) وكلها عبارات تستخدم الآن للدلالة على الاحساس العام بأننا بدأنا ندخل مرحلة جديدة تمتاز عن سابقتها في كثير أو قليل ، وتحتاج في جميع الاحوال الى مزيد من التأمل والمعرفة .

وقبل ان نبدأ في محاولة التعريف بهذا المجتمع الجديد وخصائصه ، فاننا ننبه الى أمر هام وهو ان التاريخ مستمر لا انقطاع فيه ، واننا نستطيع ان نجد بدور هذا « المجتمع الحديث » منذ وقت

* الدكتور حازم الببلاوى مدرس الاقتصاد السياسي بجامعة الكويت والاسكندرية له كتب وبحوث علمية منشورة باللغتين العربية والفرنسية .

J. Kenneth Gabbraith, The New Industrial State,
Hamish Hamilton, London 1967 ;

(١) انظر على سبيل المثال :

R. Arron, Dix- Huit Lecons sur la Société Industrielle, Paris, Idee, 1961

وانظر أيضا ، حازم الببلاوى ، مجتمع الاستهلاك ، على ضوء أحداث مايو ١٩٦٨ في فرنسا ، القاهرة ، ملحق الاهرام الاقتصادي - اكتوبر سنة ١٩٦٨ .

طويل . كذلك فان ما نتصور أنه «المجتمع الحديث» لا زال يحمل آثارا وبقايا كثيرة من مخلفات الماضي وبدرجات متفاوتة . ولذلك فاذا تحدثنا عن خصائص هذا « المجتمع الحديث » فيجب الا ننسى أنه لا توجد صورة نقية لهذا المجتمع وأن « الواقع » هو عبارة عن خليط من عناصر كثيرة بعضها متنافر وبعضها متناسق . ولذلك فان ما سنتكلم عنه هو في الواقع عبارة عن طراز نظري Type وصورة نقية من « الواقع » ، أو عبارة عن نموذج أو تصور Concept لهذا المجتمع ، رغم أنه لا يوجد في الواقع بهذا النقاء . فالمجتمع المعاصر هو خليط من خصائص هذا المجتمع الجديد، ومن آثار وبقايا صور المجتمعات السابقة، ولا تخفي أهمية هذه الآثار والبقايا في التأثير على سلوك الافراد والجماعات ، ولو كانت تعبيرا عن أوضاع هي سبيل الانتهاء . وهذا الاسلوب في تحليل خصائص المجتمع الحديث، رغم ما يتضمنه من تهذيب أو تشويه للواقع، هو الاسلوب الوحيد الذي يسمح لنا بادراك خصائص هذا « المجتمع الحديث » والنتائج التي يمكن ترتيبها عليه . وقد كان هذا الاسلوب ناجحا في جميع المحاولات التي بذلت لمعرفة تطور الجماعات وخصائصها وقد اتبعه Ma- Weber ، كما ان تجريد ماركس لا يخرج عن هذا الاسلوب

ونشير أولا الى أن تسمية هذا « المجتمع الحديث » بالمجتمع « التكنولوجي » انما هي اشارة الى الأهمية الكبرى التي تحتلها التكنولوجيا الحديثة وتطورها وأثر ذلك على طبيعة وخصائص المجتمع الحديث . واذا كان تاريخ الانسان هو في الواقع تاريخ تطور أدوات الانسان ، أو هو تاريخ اتيكولوجيا بالمعنى الواسع (١) ، فان التكنولوجيا الحديثة قد أخذت طابعا جديدا تميز بوجه خاص في سرعة التطور وخطورته واعتماده على العلم والمعرفة والبحث وليس على مجرد التجريب والخبرة .

وهذا المجتمع الحديث يمثل في الواقع مرحلة جديدة من مراحل الثورة الصناعية. فالسائد هو أن الثورة الصناعية بدأت في إنجلترا ثم في غرب أوروبا في النصف الأخير من القرن الثامن عشر . ولعل الحقيقة أن هذه ليست الثورة الصناعية الأولى ، ولكنها الثورة الثانية . فالثورة الصناعية الأولى تمت في القرن السادس عشر في إنجلترا وفي أجزاء كثيرة من أوروبا ، وقد أخذت صورة الثورة الزراعية في إنجلترا بالقضاء على الحقول المفتوحة Open Fields ، وظهور طبقة الكادحين ، وقيام صناعات كثيرة في جنوب ألمانيا وفرنسا وفي إنجلترا . وهذه الثورة الصناعية الأولى هي التي مهدت للثورة الصناعية الثانية في القرن الثامن عشر وعصر اكتشاف البخار (٢) . ولعل مجتمع اليوم الحديث يمثل الثورة الصناعية الثالثة ! وهكذا نستطيع أن نلمح أن المجتمع التكنولوجي الحديث انما هو مرحلة من تطور بدأ منذ وقت طويل وأن لم تظهر خصائصه على نحو واضح إلا في أيامنا هذه وفي أجزاء بسيطة من المعمورة في مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية وبدرجة أقل في أوروبا .

والتطور الذي لحق التكنولوجيا الحديثة من الخطورة والأهمية ، بحيث اننا نستطيع القول بأن طبيعة المجتمع الذي نعيش فيه ، والقيم التي تسيطر على سلوكنا ، والحاجات التي نسعى

cf U.N.E.S.C.O.

(١) انظر على سبيل المثال تاريخ العالم « الطبعة الفرنسية »

Histoire Universelle de L'Humanite, Vol. I, Prehistoire, Paris, Robert Laffont, 1968.

cf NEF, la civilisation industrielle, Paris, Armant Colin, 1954.

(٢)

لاشباعها . . الخ قد تأثرت بشكل مباشر بهذه الثورة التكنولوجية الحديثة ، ونود أن نشير هنا الى أن الماركسية قد فتحت طريقا خصباً لدراسة تطور المجتمعات بربط هذا التطور بالتطور الذي لحق أدوات الانتاج ولكن الماركسية ذاتها قد عاقت دون الوصول الى نهاية هذا المنطق ، وكانت من أسباب تأخر الاهتمام بخصائص المجتمع التكنولوجي الحديث ، وذلك لأنها ركزت بوجه خاص على نظام الملكية ، بتأكيد أن تطور أدوات الانتاج يؤدي الى تطور مقابل في شكل الملكية :

ملكية خاصة أو ملكية عامة . ولكن هذا ليس الا جانبا فقط من آثار تطور التكنولوجيا . وهناك آثار أخرى على الادارة الاقتصادية بصفة عامة قد لا ترتبط بالملكية القانونية . ومن هنا وقفت الماركسية عند حد التمييز بين الدول الرأسمالية والدول الاشتراكية . وسوف نرى أن تطور التكنولوجيا قد أدى الى ظهور نوع من التماثل ان لم يكن من التشابه بين الدول الرأسمالية والدول الاشتراكية التي قطعت أشواطاً كبيرة في مجال التقدم التكنولوجي . وهكذا فاننا نعتقد أن دراسة خصائص المجتمع التكنولوجي الحديث تجاوز فكرة الملكية القانونية .

ونود الآن أن نتعرض لأهم خصائص المجتمع الصناعي الحديث أو التكنولوجي الحديث . ونلاحظ أن بعض هذه الخصائص ليست حديثة ، بل أننا نعرفها منذ مدة – على الأقل منذ الثورة الصناعية في القرن الثامن عشر – والجديد في الواقع هو في مدى تأكيد هذه الخصائص من ناحية وفي توافرها مجتمعة وليست منفردة من ناحية أخرى .

الحساب الاقتصادي :

لعل أهم ما يميز المجتمع الصناعي عن المجتمعات السابقة هو التغير المستمر ، التغير في وسائل الانتاج وما يترتب على ذلك من تغير مستمر في الأذواق وفي الكفاءة الفنية لعناصر الانتاج . . الخ . فالمجتمعات السابقة كان يسودها نوع من الثبات والاستقرار النسبي بحيث ان العادة والروتين كانا ينظمان كل شئون الانتاج والتوزيع . الزراعة والرعى والصيد تكاد تخضع لناموس الطبيعة من حيث الدورة الزراعية ومواسم الصيد بحيث تكاد تتكون مجموعة من العادات الثابتة الموروثة للقيام بهذه النشاطات . وتتأكد هذه العادات وتنتقل من جيل الى آخر دون تغير يذكر ، ويكاد يحكم الفرد في مثل هذه الظروف مجموعة من ردود الفعل المشروطة . فلا حاجة هناك الى التفكير المستمر لمواجهة أحداث جديدة ، وإنما لكل حدث طريقة مواجهته ، وهي طريقة أثبتت كفاءتها خلال أجيال متعاقبة . وفي مثل هذه الظروف لا تقوم أية حاجة الى الحساب الاقتصادي والتخطيط والتنبؤ . فالعادات والتقاليد كفيلاً بذلك . وليس الحال كذلك في المجتمع الصناعي .

ان تاريخ الثورة الصناعية كما هو معروف مرتبط بنشأة الرأسمالية ولا يمكن التاريخ لاحدهما دون الآخر . وقد قامت الرأسمالية الاولى – المعروفة باسم الرأسمالية التجارية – على انقراض النظام الاقطاعي وظهور أوجه جديدة من النشاطات في مقدمتها التجارة ثم الصناعة . وقد ارتبط ذلك بعالم جديد تسوده المخاطر وعدم الاستقرار . وعرف المنظم Entrepreneur – وهو عماد النظام الاقتصادي في ذلك الوقت بأنه الشخص الذي يتحمل المخاطر ويقبلها في سبيل الانتاج وبذلك دخل عنصر التنبؤ والحساب كعنصر أساسي في الحياة الاقتصادية . وظهرت النظرية الاقتصادية كمحاولة لبيان أفضل الطرق للاختيار بين الامكانيات المتاحة ، وظهرت فكرة الرشادة الاقتصادية Economic Rationality Problem of Choice . وظهرت فكرة التفضيل بين مختلف الامكانيات المتاحة أصبح أمراً ضرورياً . فعلمتنا ذلك كله نجد أن الحساب والتفضيل بين مختلف الامكانيات المتاحة أصبح أمراً ضرورياً . فعلمتنا

النظرية الاقتصادية سلوك المستهلك الرشيد وكيف يحاول أن يستخدم دخله المحدود للحصول على أكبر قدر ممكن من الاشباع باختيار السلع التي تحقق له ذلك وتحديد الكميات المناسبة من كل منها . كذلك على المستهلك أن يختار بين الاستهلاك الحالي وبين الاستهلاك المستقبلي (الادخار) مراعيًا في ذلك - قدر الامكان - تحقيق أكبر قدر من الاشباع . ونفس الامر نجده عند المنتج ، وربما بشكل أوضح ، فنظرية المشروع تبين لنا كيف يستطيع المنتج أن يتخذ قراراته المتعلقة بالانتاج لتحقيق أكبر قدر ممكن من الربح ، أو اقل خسارة ، هناك اختيار المنتج لوسيلة الانتاج المناسبة ، إذ أن انتاج السلعة مع تقدم الفن التكنولوجي قد أصبح ممكنًا بعدة وسائل . ثم عليه أن يختار الكمية المناسبة التي يمكن أن ينتجها . وهو أيضا يتخذ قرارات متعلقة بالمستقبل فيما يتعلق بالاستثمارات والاختيار بين وجوه الاستثمارات الممكنة . وفي كل ذلك نجد أن الحساب الاقتصادي قد أصبح جزءًا من حياة المجتمع ، ولم تعد العادة والتقاليد كافيين للاستمرار في الانتاج، بل ربما أصبح الخروج على هذه العادات والتقاليد هو ما يكفل التقدم المستمر. ومن هنا نستطيع أن نفهم كيف أن كثيرين من الاقتصاديين يعرفون المنظم ودوره في الحياة الاقتصادية بأنه ذلك الفرد القادر على التجديد والابتكار Innovation (١) في مجال الانتاج والفن الانتاجي .

وسوف نرى أن هذا الحساب الاقتصادي قد اتسع نطاقه بحيث يكاد يشمل الاقتصاد في مجموعه في شكل سياسات اقتصادية اجمالية تتدخل بها الدول لتحقيق أهدافها الاقتصادية ، وفي شكل خطط اقتصادية تضعها بوجه خاص المجتمعات الصناعية الاشتراكية . وسوف نشير الى أن هناك نوعًا من التقارب في هذا الحساب الاقتصادي الاجمالي .

الثورة الصناعية نشأت كما سبق أن رأينا مع اراسمالية التجارية ، وتطورت مع الراسمالية الصناعية حتى أوائل القرن العشرين . ومنذ ثورة ١٩١٧ الاشتراكية في الاتحاد السوفييتي ونحن نعاين اتجاهًا جديدًا للمجتمع الصناعي في الدول الاشتراكية ، ولذلك يمكن القول بأن للحساب الاقتصادي للمجتمعات الصناعية الآن صورتين الآن : الصورة الراسمالية والصورة الاشتراكية . وليس الغرض مما سنعرضه الآن هو اهمال الفروق بين النظامين ، ولكن التركيز بوجه خاص على أوجه الشبه المتعلقة بطبيعة المجتمع الصناعي وبخاصة فيما يتعلق هنا بالحساب الاقتصادي

كانت النظرية السائدة - وربما كان الواقع في القرن التاسع عشر - تعتبر المنافسة الكاملة هي الصورة الطبيعية للمجتمع الصناعي . وقد علمتنا جميع كتب مبادئ الاقتصاد ان المنافسة الكاملة تتميز بعدة خصائص تجعل من كل فرد (مستهلكًا كان أم منتجًا) ذرة في محيط ، غير قادر على التأثير في الأثمان السائدة في السوق ومن ثم في قرارات غيره من الأفراد . ويحدث التأثير نتيجة لمجموع أفعال هؤلاء الأفراد مجتمعين . ولذلك فإن ادارة الاقتصاد القومي تتم وفقًا لما يمكن أن يسمى « باللامركزية الاقتصادية » حيث لا توجد سلطة أو فرد قادر على التأثير وحده على الأوضاع الاقتصادية . فالمنافسة الكاملة كما تعرض في كتب مبادئ الاقتصاد تفترض وجود عدد كبير من المستهلكين وعدد كبير من المنتجين وبحيث ان كل مستهلك أو منتج على حدة ليس له أى وزن على السوق في مجموعه . فاذا قرر المستهلك أو المنتج زيادة أو انقاص استهلاكه أو انتاجه فإن السوق لن تشعر بهذا الأثر ، وينتج التأثير فقط من مجموع أفعال المستهلكين والمنتجين . ولذلك

(1) F. J. Schumpeter, The Theory of Economic Development, Harvard University Press, 1949.

وصف بعض الاقتصاديين (١) حالة الاقتصاد في هذه الصورة بأنها تتضمن ذرية 'atomicite' للاقتصاد ، بمعنى أنه يتكون من ذرات صغيرة . ويضيف الاقتصاديون عادة بعض الشروط الفنية التي تضمن توافر المنافسة الكاملة وعدم استطاعة أى فرد منفرد التأثير على السوق ، مثل توافر العلم بأحوال السوق ، والتجانس التام للسلعة وعدم وجود عقبات أمام الصناعة -وهي شروط الغرض منها الحيلولة دون تمكن أى فرد من التأثير على الاقتصاد .

وفي مثل هذه الظروف فإن الإدارة الاقتصادية للموارد تتم نتيجة لمجموع قرارات الأفراد كما سبق أن أشرنا وبذلك تعتبر مظهرا من مظاهر اللامركزية الاقتصادية. فالمستهلك مزودا بمعرفة عن حاجاته الشخصية وترتيب أفضلياته ودخله ، ينزل الى السوق ويطلب كميات مختلفة من السلع إذا سادت أثمان مختلفة لها . ومن مجموع طلبات المستهلكين الفردية يتحدد الطلب الكلي . وبالمثل فإن كل منتج مزودا بمعرفة عن امكانياته الفنية وبرغبته في الحصول على أقصى ربح ممكن ينزل الى السوق ويعرض كميات مختلفة من السلعة إذا سادت أثمان مختلفة لها . ومن مجموع عرض المنتجين يتكون العرض الكلي ويسود الثمن في السوق الذي يسوى بين هذا العرض الكلي والطلب الكلي . وهكذا نرى ان إدارة الموارد الاقتصادية وتوزيعها قد تمت دون تدخل ارادة مركزية واعية ، وإنما نتيجة لمجموع الارادات الفردية . وقد رأى آدم سميث ان هذا الوضع يحقق المصلحة العامة نتيجة سعى الافراد لتحقيق مصالحهم الفردية الخاصة وكأن هناك يدا خفية Invisible Hand تحقق هذا التوافق .

وقد كان من الطبيعي في مثل هذه الظروف أن تكون السياسة الاقتصادية المثلى للحكومات هي الامتناع بقدر الامكان عن التدخل في الحياة الاقتصادية وترك هذه الأمور للأفراد طالما أن الصالح الخاص قادر على تحقيق المصلحة العامة بأحسن الطرق . ولكن هذه الأوضاع لم تستمر طويلا ذلك أن تطورا هاما قد لحق المجتمعات الصناعية ، بحيث أصبحت السياسة الاقتصادية للدولة ضرورة لا يمكن التجاوز عنها لتمكين هذه المجتمعات من استمرار نموها دون عقبات شديدة ، وبذلك امتد مجال الحساب الاقتصادي من الوحدات الاقتصادية المنفردة الى حساب إجمالي يتضمن الاقتصاد القومي في مجموعه ، وبحيث تتخذ السياسات الملائمة لتوقعات المستقبل بالنسبة للاقتصاد القومي في مجموعه. وبطبيعة الاحوال فإن هذه الصورة من التدخل الاقتصادي الشامل في الحياة الاقتصادية تجد اكمل تطبيق لها في الدول الاشتراكية ، حيث تضع الدولة خطة عامة للاقتصاد القومي . ولكننا سوف نشير الى أن تطورا مقابلا ، وان كان بدرجة أقل طبعاً ، قد لحق الدول الصناعية الرأسمالية حيث أصبح التدخل ضروريا ، وحيث لم تعد سياسة الحرية الاقتصادية مقبولة على اطلاقها .

ان المنافسة الكاملة كما صورتها النظرية الاقتصادية لم تخرج عن حيز هذه النظرية وقاعات البحث في القرن العشرين ، أما الواقع فقد عرف صورا أخرى للأسواق بعيدة عن هذا الوضع . ولذلك فإن نتائج هذه النظرية في ضرورة الاعتماد على الحرية الاقتصادية لم تعد صالحة تماما . وسوف نتعرض فيما بعد لتطور هذه الأسواق . على أن ما يعيننا الآن هو أن سياسة عدم التدخل قد قبرت تماما مع الثلث الأول

لهذا القرن . فالأزمة العالمية الشهيرة في الثلاثينيات قد أثبتت عمق السياسات الاقتصادية القائمة على الاعتماد على الأفراد وحدهم دون تدخل الدولة . وجاءت أفكار كينز (١) في ذلك الوقت لتبين أن الائتمان والنفقات تتمتع بشيء كبير من الجمود ، ولذلك فإنه لا يمكن الاعتماد على تغيراتها وحدها لإعادة التوازن . وقد نشأت في ذلك الوقت حالة من البطالة الضخمة بشكل لم يسبق له مثيل ، ولم تنجح أية سياسات للأجور للقضاء عليها . وأوضح كينز أن الأمر متعلق في الواقع بعدم كفاية الطلب الفعلي في الاقتصاد ، مما أدى إلى انخفاض الدخل القومي وتحقيق توازن للاقتصاد عند مستوى منخفض من العمالة ، مما أدى إلى ظهور هذه البطالة . ولذلك فإن تدخل السلطات العامة بالقيام بسياسات انفاقية ، الغرض منها زيادة القوة الشرائية والطلب الفعلي هو الإجراء الوحيد القادر على زيادة الدخل القومي إلى مستوى يسمح بامتصاص هذه البطالة . وبالفعل فإن الدول التي استطاعت أن تخفف من حدة البطالة في ذلك الوقت هي الدول التي اتبعت عمدا أو باصدفة سياسة انفاق تدخلية ، الغرض منها زيادة القوة الشرائية في يد الأفراد . وقد حدث ذلك في ألمانيا النازية مع سياسة التسليح والانفاق لشاخت ، كما حدث أمر مشابه في الولايات المتحدة الأمريكية مع سياسة الانعاش الاقتصادي للرئيس روزفلت .

ومنذ كتابات كينز قبل الحرب العالمية الثانية اتضح أن المجتمع الصناعي قد وصل إلى مرحلة تستدعي التدخل المستمر من الدولة في الحياة الاقتصادية بفرض تحقيق الاستقرار الاقتصادي والقضاء على البطالة . وقد ذهب بعض الاقتصاديين (٢) إلى القول بأن هناك ركودا طويلا المدى لا يمكن التخلص منه دون سياسة اقتصادية تدخلية مستمرة لحماية الطلب الفعلي عند المستوى المطلوب .

وبعد الحرب العالمية الثانية استكملت أفكار كينز من ناحيتين . فمن ناحية ظهرت مشاكل التضخم وارتفاع الأسعار ، ولم يعد تدخل الدولة لازما فقط لتوفير طلب فعلى كاف عند ظهور البطالة ، وإنما ظهرت مشاكل زيادة هذا الطلب الفعلي ، وضرورة العمل على ضبطه عند ظهور التضخم . وبذلك وجب تدخل الدولة لتحقيق الاستقرار الاقتصادي دون بطالة ودون تضخم مبالغ فيه .

كذلك ظهرت أهمية السياسة الاقتصادية في المدة المتوسطة والطويلة ، وليس فقط في المدة القصيرة . فلم تعد السياسة الاقتصادية للدولة تقتصر على تحقيق الاستقرار الاقتصادي في المدة القصيرة وإنما ظهرت مشاكل النمو الاقتصادي في المدة المتوسطة والطويلة . وقد ارتبط ذلك في أول الأمر بمشاكل إعادة تعمير دول أوروبا ، ثم أصبح جزءا من السياسات الاقتصادية العمل على توفير قدر معقول من النمو الاقتصادي . وأصبح من المعتاد بعد ذلك أن نرى خططاً اقتصادية في فرنسا وهولندا وإنجلترا وغيرها من الدول الصناعية المتقدمة .

وفي نفس الوقت الذي ظهرت فيه الحاجة إلى ضرورة التدخل الاقتصادي في المجتمعات الصناعية المتقدمة وضرورة وضع سياسات اقتصادية إجمالية ، نجد أن الدول الصناعية التي تتبع الأسلوب الاشتراكي وفي مقدمتها الاتحاد السوفياتي قد تبنت منذ ١٩٢٩ الخطط الخمسية للاقتصاد القومي . وهذه الخطط تتضمن تحديدا للاهداف التي ينبغي للاقتصاد الوصول إليها

(1) CF. J. M. Keynes, The General Theory of Employment, Interest and Money, Macmillan, London, 1936,

(2) CF. A. Hansen, Monetary Theory and Fiscal Policy, McGraw-Hill, 1949.

وبيان الوسائل الكفيلة بتحقيقها ، وغني عن البيان أن الخطة تعتبر الصورة الأساسية لتطبيق الحساب الاقتصادي الاجمالي على نطاق الدولة .

وبطبيعة الحال ليس من السهل القول بأن التخطيط الاشتراكي (١) والسياسات الاقتصادية الاجمالية للدول الرأسمالية نتيجة لأفكار كينز ومن بعده - ليس من السهل القول بأنهما متشابهان فأوجه الخلاف كثيرة ومتنوعة . ولكن ما أردنا أن نوجه النظر اليه هنا هو أن الحساب الاقتصادي قد اتسع نطاقه في المجتمعات الصناعية ، ولم يعد قاصرا على الفرد ، وإنما جاوز ذلك الى الحساب الاجمالي للاقتصاد في مجموعه ، وأن كانت درجة هذا التدخل ومداه تختلف بسبب طبيعة النظام الاجمالي انقائم . وبالرغم من الفروق الضخمة بين النظامين الرأسمالي والاشتراكي ، فإننا نلمح الآن اتجاها لتخفيف هذه الفروق ، كما سيتضح عندما نتعرض للعلاقة بين التخطيط والسوق من المجتمعات الصناعية .

أهمية المشروع الصناعي الكبير :

نشأ المشروع الصناعي كوحدة للإنتاج مع نشأة النظام الرأسمالي وتطور معه ، والواقع أن نشأة هذا المشروع لم تظهر فجأة وإنما نتيجة لتطور طويل من الصناعات المنزلية الى الصناعات اليدوية ، حتى أخذ شكله الحالي . وقد أحدث هذا التطور في وحدة الإنتاج الأساسية آثارا بعيدة على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية السائدة . فمن ناحية انفصل العمل عن الأسرة ، مما كان له أبعد الآثار في طبيعة العلاقات الاجتماعية . كما أدى تركيز عدد هائل من العمال في مكان واحد وفي ظروف متشابهة الى نشوء الوعي الطبقي بين العمال كما كان له آثار أيضا على ظروف الحياة في المدن الصناعية المكتظة بالسكان وغير ذلك كثير .

على أن المشروع الصناعي لم يعد مظهرا من مظاهر النظام الرأسمالي وحده ، بل جاوز ذلك ليصبح وحدة الإنتاج الرئيسية في ظل المجتمعات الصناعية الحديثة . فاندول التي أخذت بالنظام الاشتراكي - وهي تضع نصب أعينها تحقيق أكبر معدل للنمو الاقتصادي على ما سنرى - قد وجهت أكبر الاهتمام الى الصناعة وبوجه خاص الصناعات الثقيلة - حتى كاد البعض يتصور أن أسلوب النمو الاشتراكي يختلف عن أسلوب النمو الرأسمالي في الاهتمام الزائد بالصناعات الثقيلة . (وأيا ما كان الأمر فإن الخلاف بين تحقيق التنمية عن طريق الصناعات الثقيلة أو عن طريق الصناعات الخفيفة لم تعد الآن مشكلة مذهبية بين النظامين الرأسمالي والاشتراكي) والصناعات الثقيلة تحتاج أكثر من غيرها الى تراكم رأس المال وإلى التقدم الانتاجي . ولذلك فإن أهمية المشروعات الصناعية الكبرى لم تقل في النظام الاشتراكي عنها في النظام الرأسمالي . ونريد أن نلقي نظرة على طبيعة هذه المشروعات الصناعية والتطور الذي لحقها وأثر ذلك على تحديد خصائص المجتمع التكنولوجي الحديث أيا كان نظامه الاقتصادي .

هناك أولا ظاهرة أساسية وهي اتجاه المشروعات الصناعية نحو التركيز . وقد تنبأ ماركس في القرن الماضي بأن طبيعة النظام الرأسمالي تؤدي بالضرورة الى تركيز المشروعات الصناعية في عدد قليل من الاحتكارات الكبرى ، وقد رأى في ذلك ما يساعد على زيادة التناقضات في هذا النظام . إذ أنه يؤدي الى زيادة عدد الطبقة العاملة وإلى النضاء على أصحاب الحرف والمشروعات الصغيرة مما سيقوى التناقض الطبقي . كما رأى أنه من ناحية أخرى فإن هذا التركيز سيؤدي الى انخفاض معدل الأرباح ومن ثم اتجاه النظام الرأسمالي الى مرحلة من الركود .

(١) انظر - أحمد جامع ، الاقتصاد الاشتراكي ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٩ .

وقد صحت نبوءة ماركس فيما يتعلق باتجاه النظام الرأسمالي الى التركيز ، ولكن بقية الآثار لم تتحقق ، أو على الأقل لم تتحقق على النحو الذى ذكره ماركس . كما لوحظ أن الاتجاه نحو التركيز فى المشروعات الصناعية الكبرى ليس ظاهرة خاصة بالنظام الرأسمالي وحده ، وإنما هو ظاهرة عامة فى كافة المجتمعات الصناعية المتقدمة، سواء أكانت اشتراكية أم رأسمالية . والواقع أن التنبؤ بأن النظام الرأسمالي سوف يتجه بالضرورة الى حالة من الركود Stationary State ينخفض فيها معدل الأرباح بحيث لا تقوم أية استثمارات جديدة ولا تحقق أى نوع من التقدم الاقتصادى - الواقع أن هذا النوع من التفكير لم يبتدعه ماركس كلية ، وإنما كان قاسما مشتركا بين جميع الاقتصاديين الانجليز فى القرن التاسع عشر، مما أدى الى تسميتهم بالمدرسة التشاؤمية . فهؤلاء جميعا كانوا يعتقدون فى صحة آراء مالتس فى السكان ، وخاصة قوله بأن عدد السكان يزيد بنسبة أكبر من زيادة الموارد الزراعية ، وقد كان هؤلاء الاقتصاديون - وبوجه خاص ريكاردو الذى أثر فى جميع أجيال الاقتصاديين اللاحقين - ضحية المبالغة فى خطورة ظاهرة تناقص الفلة فى الزراعة . فالمجتمع الرأسمالي عندهم سيستمر فى النمو مع زيادة تراكم رأس المال ، ولكن هذا التراكم لن يستمر الى النهاية نظرا لان ظاهرة تناقص الفلة من شأنها أن تؤدي الى انخفاض معدل الأرباح باستمرار وبذلك تصل الى مرحلة الركود التى ينعدم فيها تراكم رأس المال لانخفاض معدل الأرباح وحيث يحصل الأفراد على أجور تكفى لحد الكفاف . وقد أخذ ماركس هذه الصورة مع تعديل فى أسباب الركود كنتيجة لتركز المشروعات وارتباطها بما يسمى بزيادة الكثافة العضوية لرأس المال الثابت . فعند ماركس ينقسم رأس المال الى متغير وثابت . ورأس المال المتغير يقابل، بوجه عام ، ما يخصص لأجور العمال هو وحده القادر على خلق فائض القيمة . ورأس المال الثابت هو ما يقابل ، بصفة عامة ، ما يخصص للمواد الأولية والآلات وغير ذلك (وهذا التعريف يقابل تعريف رأس المال الثابت والمتداول فى الاصطلاح الحديث) . ويرى ماركس أن هناك اتجاهًا عامًا نحو زيادة نسبة رأس المال الثابت الى رأس المال المتغير ، ونظرا لأن فائض القيمة ينتج عن رأس المال المتغير وحده فإن معدل الأرباح سيتجه بالضرورة الى الانخفاض مما سيؤدي الى حالة الركود المتقدمة .

والحقيقة أن النبوءات المتشائمة بالنسبة الى تركيز المشروعات الصناعية قد أهملت علاقة هذا التركيز بزيادة الكفاءة الانتاجية ، وما يستدعيه الفن الانتاجي الحديث من ضرورة تركيز المشروعات فى عدد محدود من المشروعات الكبرى . فتركز المشروعات ليس سببه الوحيد طبيعة النظام الرأسمالي، وإنما هو ضرورة فنية يقتضيها الانتاج فى المجتمع التكنولوجي الحديث وتتطلبها خصائص هذه التكنولوجيا الحديثة .

وأهم ما يميز التكنولوجيا الحديثة هو حاجتها الى مشروعات كبيرة نسبيا وأحيانا كبيرة جدا ، وذلك حتى يمكن استنفاد جميع المزايا الفنية . وقد تحدث الاقتصاديون منذ زمن بعيد عما أسماه بمزايا الانتاج الكبير Economies of Scale أو مزايا الحجم الكبير . فزيادة حجم المشروع تؤدي الى زيادة فى الانتاج أكبر من الزيادة النسبية فى عناصر الانتاج المستخدمة ، فمضاعفة حجم المشروع يؤدي الى زيادة فى الانتاج أكبر من الضعف . والسبب فى ذلك هو أن المشروع الكبير يستطيع الاستفادة من مزايا لا تقبل بدايتها الانقسام ، ومن ثم يحرم منها المشروع الصغير . وهذه المزايا عديدة ، مزايا فى الإدارة ، مزايا فى الفن الانتاجي باستخدام نوع من الآلات أو من الطاقة الذى لا يقبل التجزئة ، مزايا فى الحصول على أنواع من العمل الماهر ،

امكانيات أكبر في دراسة حاجات السوق . الخ. وقد أطالت كتب مبادئ الاقتصاد في تعداد هذه المزايا وأنواعها . على أنه يبدو أن العامل الحاسم في العصر الحديث بالنسبة للمشروعات الصناعية الكبرى هو « الأبحاث » وهذه الأبحاث تتطلب في العصر الحديث امكانيات مالية ضخمة لا يمكن أن تتوافر للمشروعات الصغيرة . ولذلك يكاد يكون التقدم التكنولوجي الضخم محدودا بالصناعات التي يتركز فيها الإنتاج . ولكن تتضح هذه الصورة بشكل أكبر فسوف نشير إلى المقصود بعدم القابلية للانقسام والتجزئة وأثر ذلك على مزايا الإنتاج الكبير ، ثم نرى مدى إمكان تجزئة الأبحاث حتى تفيد منها المشروعات الصغيرة .

حققت العلوم الطبيعية تقدما هائلا لادخال فكرة المنتهى في الصفر *infinitesimale* وما ترتب عليها من دراسة معدل التغير الذي يلحق أحد المتغيرات نتيجة لتغير متناه في الصفر لتغير آخر . وقد أدت هذه الأفكار لبليز ونيوتن في القرن السابع عشر إلى اكتشاف قواعد التحليل الرياضي (التفاضل والتكامل) وما ترتب على ذلك من نتائج هامة في جميع العلوم الطبيعية التي لا تزال تجنى ثمارها حتى الآن في مجال التطبيق . وهذه الفكرة تفترض القابلية للانقسام والتجزئة بما يسمح بأخذ تغير صغير جدا (متناه في الصفر حتى يقترب من الصفر) .

هذه الفكرة نفسها عرفها الاقتصاد متأخرا قرنين من الزمان عندما قام ثلاثة من الاقتصاديين منفردين وفي أماكن مختلفة ، بتقديم أساس التحليل الحدي *Marginal analysis* (كارل منجر في النمسا ، ليون فالراس في سويسرا ، ستانلي جيفونز في إنجلترا) حوالي ١٨٧٠ . وتقوم هذه النظرية الحدية على دراسة ماذا يحدث في أحد المتغيرات إذا حدث تغير طفيف جدا في أحد المتغيرات الأخرى (يكاد يقترب من الصفر) . ومن الواضح أن صلة القرابة قوية بين هذا التحليل الحدي في الاقتصاد والتحليل الرياضي في العلوم الطبيعية . وقد قدم هذا التحليل الحدي نتائج باهرة في الاقتصاد إلى جانب أنه ساعد على أنفاة عرض النظريات الاقتصادية . ولكن هذا التحليل الحدي يفترض أيضا القابلية للتجزئة والانقسام ، أو بعبارة أكثر فنية يفترض أن دوال الاقتصاد دوال مستمرة *Continuous Functions* . والحقيقة أن الاقتصاد يعرف كثيرا من الحالات التي لا يصدق فيها ذلك ، وحيث يكون الأصل انقطاع وعدم اتصال هذا الدوال *Discontinuity* . ولبيان فكرة الاستمرار والانقطاع في مجال الفن الانتاجي - وهو الذي يهنا هنا - بأمثلة توضح هذه التفرقة تشير إلى أن النظرية الحدية في الاقتصاد تفترض أن دوال الفن الانتاجي *Production Functions* مستمرة . ومعنى ذلك أنه إذا كان هناك فن انتاجي معين لانتاج سلعة معينة وأن هذا الفن الانتاجي يستخدم نسبة معينة من العمل من نوع معين ومن رأس مال من نوع معين ، فإنه يمكن دائما افتراض حدوث تغيرات متناهية في الصفر في كل من هذا العمل ومن الرأسمال . ومعنى ذلك أن هذا العمل وهذا الرأسمال قابل للانقسام والتجزئة إلى أي درجة نريد . وعلى ذلك فإذا كان هناك مصنع صغير جدا فإنه يستطيع أن يفيد من هذا الفن الانتاجي بحصوله على قدر صغير جدا من هذا العمل وقدر صغير من هذا الرأسمال ، ولا خطورة لأننا نفترض القابلية للانقسام .

أما القول بأن دوال الإنتاج غير مستمرة ، فمعنى ذلك أنه إذا كان هناك فن انتاجي معين لانتاج سلعة معينة ، وأن هذا الفن الانتاجي يستخدم نسبة معينة من العمل من نوع معين ومن رأس المال من نوع معين ، فإنه لا يمكن افتراض تجزئة هذا العمل أو هذا الرأسمال كما نريد ، وإنما هناك حدود لا مكان لأحداث هذه التجزئة . فقد تكون الآلة التي تتضمن نوعا معينا من الكفاءة الانتاجية بحجم معين لا يمكن تجزئتها بالحصول على نفس النوع من الآلة بحجم أصغر ، ولعل من أبرز الأمثلة على عدم إمكان التجزئة : الطاقة الذرية . فمن المعروف أن الطاقة الذرية

تولد طاقة كبيرة جدا ، وحيثما تكون بحاجة الى هذه الطاقة الضخمة فانها تكون أرخص من غيرها من أنواع الطاقة الأخرى . ولكن هذه الطاقة الذرية لا تنتج الا بأحجام ضخمة بحيث لا يمكن استخدامها الا في مشروعات ضخمة جدا . فهي لا تقبل التجزئة . فهذه الطاقة قد تكون أرخص من البترول بالنسبة لمشروعات ضخمة جدا مثل ازالة بعض الجبال وتمهيد الأرض أو انشاء سفينة تدور حول الأرض عدة مرات ، ولكن لن يأتى اليوم - على الأقل في حدود العقول - الذى تستخدم فيه هذه الطاقة لاشتعال ولاعة للسجائر . والسبب في ذلك هو أن الطاقة الذرية غير قابلة للتجزئة في جميع الأحوال .

وهكذا نرى أن عدم القابلية للتجزئة والانقسام هو السبب في مزايا الانتاج الكبير الذى يتمكن من الافادة من عناصر لا تقبل بطبيعتها التجزئة ومن ثم تحرم منها المشروعات الصغيرة .

وقد سبق أن أشرنا الى أن العناصر التى لا تقبل التجزئة والانقسام كثيرة ، ولكن لعل أهمها في العصر الحديث هو في مجال البحث . وهذا السبب هو ما يفسر تفوق المشروعات الكبرى على المشروعات الصغيرة . وهو أيضا يفسر الى حد بعيد المزايا التى تحققها الدول الكبرى بالنسبة للدول الصغيرة بالنظر الى تمتعها بمزايا الانتاج الكبير في مجال الأبحاث .

لعل أهم ما يميز البحث العلمي في العصر الحديث ، على ما سنشير اليه ، ان التقدم العلمى لم يعد نتيجة عمل فرد عبقري بقدر ما هو نتيجة لعمل مجموعة كبيرة من الباحثين في فروع مختلفة ومتكاملة ، وبحيث يتوافر لهم امكانيات مالية ومعملية ضخمة تمكنهم من اجراء البحوث والتجارب ، وهكذا نجد أن البحث هو من أهم المجالات التى تظهر فيها مزايا الانتاج الكبير . فحيثما تتوافر الامكانيات المالية والمعملية يمكن دائما تحقيق نتائج أفضل .

والمشروعات الكبرى في العصر الحديث لم تعد مجرد وحدات للانتاج ، ولكنها أيضا وحدات للبحث العلمى . وتركز الصناعة يساعد الى حد بعيد على زيادة الامكانيات المخصصة للبحث في اصناعة . ولذلك نجد أن البحث العلمى لا يقتصر في الدول الصناعية المتقدمة على الجامعات بل تشارك فيه أيضا الصناعات الكبرى بنصيب كبير . وهذا الامر واضح بالنسبة للولايات المتحدة الأمريكية . كذلك تقدم الصناعات الكبرى المنح المالية والعقود الى الجامعات للقيام بأبحاث مشتركة ، كما قد تقوم بعض هذه الصناعات برعاية مراكز الأبحاث وبعض الجامعات كما حدث أخيرا بالنسبة للجامعات الإقليمية الحديثة في انجلترا . وعلى ذلك فان المشروعات الكبرى تحقق مزايا ضخمة لا تعرفها المشروعات الصغيرة في مقدمتها الأبحاث .

وهكذا نستطيع أن نفهم لماذا حققت معظم الدول الصناعية الكبرى معدلات كبيرة من النمو في ظل الصناعات المركزة ، في حين أن النظرية الاقتصادية كانت تدعي أن المنافسة الكاملة وحدها هي الكفيلة بتحقيق التقدم الاقتصادى ، وأن أى مظهر من مظاهر الاحتكار (التركيز يأخذ غالبا شكل المنافسة الاحتكارية بين عدد قليل من المشروعات) من شأنه الأضرار بالكفاءة الاقتصادية . ولعل السبب في هذا الموقف من النظرية الاقتصادية « التقليدي » هو أنها كانت تفترض دائما القابلية المطلقة للانقسام لجميع العناصر ، وأن المنافسة من شأنها تحقيق الانتاج عند أقل تكلفة (التكلفة الحدية تساوى مع التكلفة المتوسطة وتعادل النمن (١) . وهذه النظرية تهمل نتائج التقدم الفنى المتحقق عن طريق الأبحاث والافادة من مزايا الانتاج الكبير الناجم عن تركيز المشروعات الصناعية . (٢)

(١) انظر في ذلك كتب مبادئ الاقتصاد على سبيل المثال ، أحمد ابو اسماعيل ، اصول الاقتصاد ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٦ .

Cf. K. Galbraith, American Copitalism, Boston, Houghton, 1956

(2)

وتركز المشروعات الصناعية ليس ظاهرة قاصرة على الدول الرأسمالية ، بل هو ظاهرة فنية نجدها أيضا في الدول الاشتراكية الصناعية المتقدمة . لأن ظاهرة عدم الانقسام والتجزئة بالنسبة لكثير من عناصر الانتاج انما هي من الامور الفنية والتي ترتبط بطبيعة التقدم التكنولوجي بصرف النظر عن شكل الملكية القانونية لعناصر الانتاج . واذا كان من الممكن في الدول الاشتراكية تركيز الابحاث في مؤسسات ومعاهد قومية بحيث تؤدي خدماتها للمشروعات الكبيرة والصغيرة على السواء الا انه من الواضح أن المشروعات الكبرى ستكون أقدر على الافادة من هذه الابحاث لتنوع مشاكلها ولوجود عناصر عالية الكفاءة في ادارتها تمكنها من توجيه الابحاث لصالحها وذلك بعكس المشروعات الصغيرة التي ليس لديها المشاكل ولا القدرة الفنية اللازمة للافادة من هذه الابحاث وللتأثير على توجيهها .

كذلك فان جميع أسباب مزايا الانتاج الكبير الاخرى الراجعة الى عدم انقسام العناصر الاخرى كالفن الانتاجي الحديث ، وبعض أنواع الطاقة والادارة العالية ، ودراسة الاسواق . الخ . تتوافر بصرف النظر عن النظام الاقتصادي ، رأسماليا كان أو اشتراكيا .

على أنه ينبغي ان يلاحظ أن التقدم الفني والذي أدى الى تركيز الصناعات لم يكن متماثلا في جميع الصناعات من ناحية ، وأن التركيز في الصناعات الاساسية قد اصطحب من ناحية اخرى ، بمزيد من الارتباط والتبعية بين قطاعات الاقتصاد . وقد ترتب على ذلك ان نشأ نوع من الارتباط والتبعية بين قطاعات الانتاج ، وقد تطورت فكرة الارتباط بين قطاعات الانتاج في انظرية اقتصادية .

فقد بدأ منذ نهاية القرن التاسع عشر الاتجاه نحو النظر الى الاقتصاد القومي باعتباره كلا مترابطا لا يمكن فصل أجزائه ودراستها دراسة منفصلة ، فكل جزء يتوقف على ما يتم في الاجزاء الاخرى . وقد ظهر ذلك بوجه خاص في أعمال فالراس في نظريته في التوازن الشامل General equilibrium (١) وبمقتضى هذه النظرية فان تحديد التوازن في سوق سلعة معينة لا يتوقف على ظروف هذه السوق وحدها ، وانما يتوقف أيضا على اثمان جميع السلع الاخرى ، ومن ثم فانه لا يمكن تحديد ثمن التوازن في كل سوق منفصلة كما تتجه نظرية التوازن الجزئي Partial equilibrium وبعبارة أخرى اذا كان التوازن يتحقق عندما يسود الثمن الذي يسوى بين الكمية المطلوبة والكمية المعروضة من السلعة ، واذا كانت الكمية المطلوبة بدورها تتوقف على الثمن (أى أنها دالة للثمن) وبالمثل تتوقف الكمية المعروضة على الثمن (أى أنها دالة للثمن) ، فان التجديد الذي اتى به فالراس هو انه ذكر ان دالة الطلب على السلعة لا تتوقف على ثمن هذه السلعة فقط وانما أيضا على اثمان السلع الاخرى . وبذلك لا تكون بصدد دالتين للعرض والطلب ومتغير واحد هو اثمان للسلعة محل الدراسة ، وانما يكون هناك عدد كبير من المتغيرات بعدد اثمان السلع الاخرى . ومعنى ذلك أننا نكون بصدد نظام كامل للتوازن ينبغي حله مرة واحدة بايجاد حل آنى لنظام من المعادلات الآتية Simultaneous equations لطلب وعرض جميع السلع ، وكل منها تتوقف على متغيرات عديدة هي اثمان السلع الاخرى . ويمكن حل هذا النظام دفعة واحدة لأننا نكون بصدد عدد من المعادلات مساو للمتغيرات . واهمية هذا النوع من التفكير هو أنه بين الترابط بين أجزاء الاقتصاد .

ويستند هذا الترابط في الاقتصاد الى الترابط في الطلب في العرض . فمن ناحية يرتبط

(1) Elements d'Economie Politique Pure, gedition, Paris, 1958.

الطلب على سلعة معينة ليس فقط بثمنها وانما بأثمان السلع الاخرى المنافسة والمكملة لها . وبالمثل فان عرض السلعة لا يتوقف على ثمنها فقط وانما على اثمان عناصر الانتاج الاخرى وبحسب درجة الاحلال بين هذه العناصر .

وقد ظلت فكرة الترابط في أجزاء الاقتصاد أو تحليل التوازن الشامل مسألة نظرية هامة بين المفكرين ، ولكنها لم تلق العناية الكافية من حيث اثرها على فهم التطور الواقعي وعلى السياسة الاقتصادية حتى اخرج الاقتصادى الأمريكى - الروسي الاصل ليونيتيف دراسته عن جداول المنتج - المستخدم للولايات المتحدة الأمريكية (١) . وتعتمد دراسة المنتج - المستخدم input-output على الترابط بين أجزاء الاقتصاد كما تظهر في الترابط الفنى للانتاج . فالانتاج في كل صناعة يعتمد على استخدام مواد أولية ونصف مصنوعة منتجة في صناعات أخرى ، وهكذا تقوم سلسلة من العلاقات المتداخلة بين الصناعات المختلفة قبل ظهور الناتج النهائي في سوق الاستهلاك والاستثمار والصادرات . وهذا الترابط أو التداخل بين الصناعات المختلفة هو الذى يجعل كل صناعة حلقة في سلسلة طويلة من العمليات الانتاجية ومن ثم فانه لا يمكن دراسة توازن صناعة واحدة مستقلة عن شروط التوازن في الاقتصاد الكلى . ومن الواضح أن هذا المظهر من مظاهر الترابط هو تطبيق مباشر لأفكار فالراس في الترابط من ناحية العرض .

وقد أظهرت دراسات المنتج - المستخدم فائدة هامة لمعرفة سلوك الاقتصاد في الدول المقدمة . فقد كان الغرض من دراسة ليونيتيف إبراز أهمية الطلب غير المباشر الناتج عن الترابط الصناعي الى جانب الطلب المباشر الناجم عن السوق النهائية (الاستهلاك ، والاستثمار والصادرات) وظهر أنه في كثير من الاحوال يكون هذا الطلب غير المباشر من الاهمية بمكان بحيث ان اتخاذ قرارات دون مراعاته بشكل صريح يؤدي الى ظهور اختناقات في الاقتصاد .

ويتم تكوين جداول المنتج - المستخدم عن طريق تقسيم الاقتصاد الى قطاعات للصناعات المختلفة (الزراعة ، الصناعات الاستخراجية ، الصناعات الهندسية ، الصناعات الكهربائية ، النسيج ..) وتختلف درجة التقسيم باختلاف الحاجة الى التفصيل ، وتوضح الجداول بحيث تكون ذات مداخل مزدوجة Double entry بمعنى أن كل صناعة توضع مرة على الصف ، ومرة على العمود . وتقيد مبيعات كل صناعة في الصف المقابل لها للصناعات المشترية والباقي يباع في السوق النهائية . وبالمثل فان مشتريات كل صناعة تقيد في العمود المخصص لها ، وهى تشتري من الصناعات الاخرى ، وبالإضافة الى ما تشتريه من سوق عناصر الانتاج . وهكذا نجد أن لدينا جدولا يبين عمليات البيع والشراء داخل الاقتصاد . وفي هذا الجدول نجد أن الجزء الخاص بمبيعات ومشتريات الصناعات مع بعضها هو الذى يهم في بيان التداخل الصناعي بين القطاعات المختلفة . ونظرا لأن ليونيتيف قد استخدم أسلوب المصفوفات الرياضية للتعبير عن هذه العلاقات ، فان هذا الجزء الاساسي يطلق عليه عادة اسم مصفوفة التداخل الصناعي أو مصفوفة الطلب الوسيط . ويمكن أن نعبر عن ذلك بالجدول الآتي .

(1) W. Leontief, *The Structure of American Economy, 1919-1939*. Oxford University Press, New York. 1951.

مصفوفة الطلب الوسيط

المنتج المستخدم	صناعة (١)	صناعة (٢)	صناعة (٣)	صناعة (٤)	صناعة (٥)	السوق النهائية
صناعة (١)	س	س	س	س	س	ن
صناعة (٢)	١١	٢١	٣١	٤١	٥١	١
صناعة (٣)	س	س	س	س	س	ن
صناعة (٤)	١٢	٢٢	٣٢	٤٢	٥٢	٢
صناعة (٥)	س	س	س	س	س	ن
صناعة (٥)	١٣	٢٣	٣٣	٤٣	٥٣	٣
صناعة (٤)	س	س	س	س	س	ن
صناعة (٤)	١٤	٢٤	٣٤	٤٤	٥٤	٤
صناعة (٥)	س	س	س	س	س	ن
صناعة (٥)	١٥	٢٥	٣٥	٤٥	٥٥	٥
سوق عناصر الانتاج	ل	ل	ل	ل	ل	
	١	٢	٣	٤	٥	

الجدول الوسيط فقط هو الذي يبين مبيعات ومشتريات الصناعات فيما بينها ولذلك فاننا نضع في كل خانة الحرف س مع رقمين صغيرين للإشارة الى أن هذه القيمة قد تم بيعها من القطاع صاحب الرقم الاول الى القطاع صاحب الرقم الثاني ، وعلى ذلك مثلا فان س ٣٢ تعني مبيعات القطاع الثاني الى القطاع الثالث .

اما الجزء الخاص بالسوق النهائية فانه يبين مبيعات كل قطاع الى السوق النهائية . وكذلك فان الجزء الخاص يسوق عناصر الانتاج فانه يبين مشتريات كل قطاع من عناصر الانتاج .

ومن الواضح أنه كلما زاد الترابط الاقتصادي بين قطاعات الاقتصاد زادت المعاملات في جدول الطلب الوسيط. والملاحظ أنه كلما زاد التقدم الاقتصادي زادت المعاملات في هذا الجزء. وقد حاول بعض الاقتصاديين أن يستخدم هذا الأسلوب لدراسة اقتصاديات الدول المتخلفة ، وكانت النتيجة ان جداول المنتج - المستخدم لهذه الدول كانت تتضمن كثيرا من الخانات الخالية في ذلك الجزء الأساسي من جدول المنتج - المستخدم وهو جدول الطلب الوسيط . (١) ومعنى ذلك أن الترابط الاقتصادي بين الصناعات المختلفة لا زال ضعيفا في مثل هذه الدول . وعلى ذلك فانه مع زيادة التقدم والنمو الاقتصادي فان الترابط بين القطاعات المختلفة يزداد تأكدا

(1) Peacock, Dosser, *Input-Output in Underdeveloped Countries* Review of Economic Studies, Vol. 25, 1957, P. 21.

وتظهر أهمية هذا الترابط المتزايد بين قطاعات الاقتصاد في الدول المتقدمة في ضرورة التنسيق والرقابة على نشاط مختلف القطاعات فلا يمكن تركها دون رقابة ، لما يترتب على سلوكها من آثار بعيدة على مختلف أجزاء الاقتصاد الأخرى . ولعل هذا هو السبب الأساسي في الأزمة التي وقعت في الولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٦٢ بين الرئيس كينيدي وبين صناعات الصلب بصدد سياسة الأخيرة حول الائتمان . فبالنظر الى الترابط الاقتصادي الهام والى الآثار غير المباشر ، فان رفع أسعار الصلب لن يقتصر على هذه الصناعة وحدها وانما سوف يؤثر على جميع قطاعات الاقتصاد خلال التأثير في الطلب غير المباشر بين الصناعات المختلفة . ويظهر ذلك بوجه خاص اذا أخذنا في الاعتبار المظهر الثاني للترابط الاقتصادي بين الصناعات وهو عدم التماثل Assymetry وظهور صناعات مهيمنة بحسب وضعها الفني في سوق الانتاج .

الواقع انه رغم أن التطور قد أدى الى مزيد من الترابط والاندماج بين الصناعات المختلفة بحيث أصبحت كل صناعة تعتمد في انتاجها على عدد متزايد من انتاج الصناعات الأخرى - بالرغم من ذلك فان التطور بين الصناعات لم يكن متماثلا . بل ان هناك صناعات تتخذ مركزا أساسيا في هيكل الانتاج بحيث تكاد تعتمد عليها الصناعات الأخرى بشكل أكثر من غيرها . وهذه الصناعات تحتل في الواقع مكانة هامة لأنها تتمتع الى حد كبير بسلطة التأثير في الصناعات الأخرى بالنظر الى هذا التطور الفني . ولعل مثال صناعة الصلب المتقدم يعبر عن هذا الوضع .

وعلى ذلك فان الترابط الاقتصادي الناتج من التداخل الصناعي ليس ترابطا متماثلا بين متساويين ، وانما هو ترابط يتضمن وجود علاقات سيطرة من بعض القطاعات على القطاعات الأخرى (١) . ويظهر ذلك رياضيا من ان مصفوفة الطلب الوسيط وان كانت ليست خالية الا انه يمكن جعلها مصفوفة منحرفة traingularized بمعنى جعلها Similar لمصفوفة توجد معظم القيم فوقه المنحرف الرئيسي Diagonal وتكون خالية تحته أى بحيث توجد أصفار تحت هذا المنحرف) .

ويترتب على هذا التطور أن ارتباط الاقتصادى وان أدى الى مزيد من الاندماج بين قرارات الوحدات الاقتصادية ، الا أنه اظهر في نفس الوقت وجود وحدات استراتيجية تؤثر قراراتها بشكل أخطر في الاقتصاد القومي في مجموعه . وذلك فان القرارات التي تتخذها هذه الوحدات لا تتعلق في الواقع بها وحدها وانما تتعلق بالاقتصاد القومي . فقرارات شركة مثل شركة جنرال موتورز لا تتعلق بسياسة أسعار منتجاتها فقط وانما تؤثر في حجم الانتاج القومي في مجموعه وفي توزيع الدخل وفي مستوى الأسعار العامة . وقد أثر ذلك الوضع على هيكل الاقتصاد ، فلم نعد في ظل الصورة التقليدية للسوق وان ظلت الملكية فردية وانما تعلق الأمر في الواقع باتخاذ قرارات على مستوى الاقتصاد القومي .

أهمية طبقة الفنيين

رأينا أن أهم ما يميز « المجتمع الصناعي الحديث » هو التقدم الفني الكبير في وسائل الانتاج . فالتقدم الاقتصادي الذي تحققه الدول الصناعية الكبرى لا يرجع الى تراكم رؤوس الأموال بقدر ما يرجع الى التقدم الفني ووضع وسائل جديدة للانتاج ذات كفاءة أكبر واكتشاف مصادر جديدة للطاقة .

(1) Cf. F. Perrous, L' Economie du XX em Siecle, P. U. F., Paris, 1961 P. 27

وقد جرت العادة بين الاقتصاديين على اعتبار أن نمو 'Growth دالة لتراكم رأس المال (الاستثمار) . ونجد هذه العادة لدى الاقتصاديين منذ التقليديين : آدم سميث ريكاردو ، كما نجدها عند ماركس . وبالمثل فان الاقتصاديين المحدثين (ما بعد كينز) (Post Keynesians) قد وضعوا نماذج للنمو الاقتصادى تجعل هذا النمو دالة بشكل ما للاستثمار ومن أشهر هذه النماذج ما يعرف بنموذج هارود دومار - Harrod-Domar (١) نسبة الى الاقتصاديين المشهورين . وفى هذا النموذج نجد أن معدل النمو الاقتصادى يتوقف على نسبة الاستثمار من الدخل القومى - ويرتبطان بما يعرف بمعامل رأس المال أو نسبة الناتج الى رأس المال أو نسبة الناتج الى رأس المال المعروف باسم Capital output ratio وقد أثر هذا النموذج فى الفكر الاقتصادى عامة ، حتى أن الدول النامية وهي بصدد وضع برامج التنمية الاقتصادية قد استعارت هذا الأسلوب لتحديد حاجتها من رأس المال اللازم لتحقيق درجة معينة من معدل التنمية .

ورغم الأهمية الضخمة التي يمثلها تراكم رأس المال فى أحداث النمو ، فان هناك عاملاً ربما يكون له السبق فى الوقت الحاضر . فى هذا الصدد . هذا العامل هو التقدم الفنى . فأتى التقدم الفنى على النمو قد أصبح من الأهمية بحيث لا يمكن إهماله . ولذلك فاننا نجد أن كثيراً من الاقتصاديين المحدثين يوجهون عناية خاصة الى أهمية التقدم الفنى فى أحداث النمو . فان ما يهم ليس رأس المال المادى فقط وإنما رأس المال الإنسانى المتمثل فى العمل الأكثر مهارة ، وبصفة خاصة فى الاختراعات والوسائل الجديدة المستخدمة فى الإنتاج (٢) .

وهذه الأهمية الكبرى للتقدم الفنى وللرأسمال الإنسانى فى أحداث النمو كان لها أكبر الأثر على العلاقات الاجتماعية مما أدى الى ظهور أهمية الفنيين والمديرين كطبقة اجتماعية بدأت تحتل مكانة هامة فى الاقتصاد القومى ، والى زيادة أهمية الجامعات ومراكز الأبحاث وما تباشره من تأثير فى هذا الاقتصاد .

ان التقدم الفنى كعنصر من عناصر النمو الاقتصادى يتميز فى الوقت الحاضر عن الاختراعات التي تمت فى الماضى والتي كان من شأنها زيادة الإنتاج وتحسين نوعه . فالتقدم الفنى فى الوقت الحاضر لم يعد نتيجة عمل فرد عبقري أو نتيجة للصدفة بحيث أن التقدم فى نوع معين يتم بفترات غير منتظمة إنما أصبح التقدم الفنى جزءاً منظماً من أجزاء العملية الانتاجية ، ومرحلة مندمجة تماماً فى مراحل الإنتاج . وقد أصبحت الاكتشافات نتيجة لعمل منظم ودقيق بحيث يمكن تخطيطه مقدماً . فعنصر الفرد العبقري قد اختفى أو كاد - ولا نكاد نسمع الآن - عن اسم عالم تنسب اليه نتائج التقدم الفنى المذهلة التي نراها كل يوم . فأسماء واط وماركوني وبلى اسماء نعرف انها كانت وراء الآلة البخارية واللاسلكي والتلفون . وهذه الأسماء هي جزء من

(1) cf. E. D. Domar, Capital Expansion, Rate of Growth and employment Econometrica (April 1946) ; R. Harrod, Towards a Dynamic Economics, Macmillan, 1948.

(٢) يرى بعض الاقتصاديين انه لا يمكن فصل تراكم رأس المال المادى عن التقدم الفنى ، فالاستثمارات لا تتضمن فقط الاضافة الى الآلات القائمة بلآلات جديدة من نفس النوع ، وإنما تتضمن الاستثمارات الجديد عادة آلات مختلفة أكثر كفاءة وتتضمن آخر ما وصل اليه التقدم التكنولوجى . ولذلك فانه لا يمكن فصل رأس المال عن التقدم الفنى ، فتراكم رأس المال ينطوى فى الواقع على تطبيق فن انتاجي أكثر تقدماً . انظر فى ذلك على وجه الخصوص .

N. Kaldar, A,

Model of Economic Growth, Economic Journal, December 1957.

الثقافة العامة . ولكن من يعرف الأسماء وراء اختراعات كان لها أكبر الأثر في حياتنا اليومية ، من منا يعرف من وراء التلفزيون ، من وراء الترانزستور رغم ان هذا الاختراع الاخير يعد في ذاته ثورة صناعية ، من وراء القمر الصناعي ، سبورتنيك ، ومن وراء برامج أبولو، وغيرها كثير .

ان البحث وما يترتب عليه من اختراعات هي من عمل عدد هائل من الباحثين المجهولين . ان الاختراع قد أصبح بطبيعته عمل « مجموعة » Team من الباحثين من تخصصات مختلفة . وهو عمل منظم بحيث انه يمكن مقدما معرفة النتائج التي يمكن الوصول اليها في فترة معينة اذا خصص لها الاعتمادات اللازمة . ولعل أبرز الأمثلة على ذلك ما حدث في الولايات المتحدة الامريكية عام ١٩٦٢ حين كانت متخلفة في أبحاث الفضاء عن الاتحاد السوفياتي فأعلن رئيسها في ذلك الوقت (كنيدي) عن برنامج للحاق بالاتحاد السوفياتي في ميدان الفضاء والهبوط على القمر في سنة ١٩٧٠ . ولم يكن غريبا على العالمين بطبيعة البحث في العصر الحديث أن يعلموا نبأ وصول « أبولو » الى القمر ١٩٦٩ ، أى في نفس الموعد المحدد (في الواقع قبله !) .

واذا كان التقدم الفني في العصر الحديث قد أصبح جزءا عضويا في الانتاج ولم يعد عملا عفويا نتيجة للصدفه والحظ ، فان وراءه جيش كبير من الفنيين والباحثين الذين يقومون بالوصول الى حلول جديدة للمشاكل، ويقومون باجراء التجارب . الخ . هذا الجيش من الفنيين قد أصبح عنصر أساسيا في الانتاج لا يمكن لدولة حديثة أن تستغني عنه مما أدى الى زيادة أهميتهم . وهذه الأبحاث والتجارب تتميز بأمرين ، فهي من ناحية قد أصبحت معقدة جدا وتتطلب تخصصات دقيقة تعمل في تعاون ، وهي من ناحية أخرى باهظة التكاليف ، ولذلك فان الأبحاث على ما سبق أن رأينا تعتبر من النشاطات التي تظهر فيها بشكل واضح مزايا الانتاج الكبير ، ولذلك فانها تتركز في مراكز البحوث في المشروعات الضخمة وفي مراكز البحوث العلمية والجامعات .

كانت الاختراعات في العصر السابق بسيطة نسبيا ، ولم تكن تستند في كثير من الاحوال الى معرفة نظرية متعمقة ، ولذلك كانت تتم غالبا في المصنع ومن العاملين أنفسهم نتيجة للتجربة والخبرة . وقد ساعد على ذلك تقسيم العمل الى حد بعيد . أما في العصر الحديث فان الاختراعات والاكتشافات الجديدة تتميز بأن لها أساسات نظرية وتعتمد على الدراسة النظرية المتعمقة، فميدانها المختبر والمعمل وحجرات الدراسة وليس الورشة . والاكتشافات الجديدة معقدة جدا ولا يمكن لفرد المتخصص أن يدركها .

كذلك فان أهم ما يميز التقدم الفني وما يستلزمه من بحثائه باهظ النفقات . فالأبحاث الواجب اجراؤها والآلات والمعدات اللازمة للمختبرات طويلة ومعقدة وغالية . وتمر عادة مراحل طويلة من التجارب قبل وضع الوسيلة الجديدة موضع التنفيذ . ولعل أهم ما يجعل الأبحاث باهظة التكاليف هو انها كصناعة تعتبر ذات كثافة عمل مرتفعة Labour Intensive بمعنى أنها تعتمد على العمل بشكل كبير ، ولكنه عمل من نوع خاص ، هو العمل الفني المتخصص ذو المعرفة المتعمقة ، ولذلك فان اجوره تكون عادة مرتفعة جدا وهذا ما يجعل نفقات البحث عالية . ولعل هذا السبب هو ما يجعل الولايات المتحدة الامريكية على قمة التقدم الفني . فنظرا لفنى

هذه الدولة فهي قادرة على اجتذاب العلماء والفنيين من كافة دول العالم ودفع الاجور الباهظة لهم .

والتطور المتقدم جعل الصناعة في العصر الحديث معتمدة الى ابعد الحدود على هؤلاء الفنيين بحيث ان نفوذهم ازداد بشكل واضح . ولم يقتصر الامر على مجرد أهمية هؤلاء الفنيين والباحثين لتطوير وسائل الانتاج وتحسين نوعه، وانما جاوز ذلك الى طبيعة العملية الانتاجية ذاتها . فالانتاج يعتمد الآن أكثر فأكثر على رأس المال Capital Intensive والآلة الحديثة ليست مجرد آلة تقوم بما كان يؤديه عشرات ومئات من العمال ، ولكنها آلة دقيقة ومعقدة وتحتاج دائما الى عمل فني مؤهل لتشغيلها والافادة منها وتعديلها دائما . فلم يقتصر التقدم الفني على تعديل نسبة العمل : رأس المال ، ولكنه غير أيضا من طبيعة العمل . فالعمل لم يعد عملا يدويا أو ملاحظة رتيبة وانما هو عمل رقابة ذكية لآلات دقيقة ومعقدة . ولعل أجمل مثال على ذلك هو العقول الألكترونية الحديثة التي تقوم بعمليات ما كان يمكن اجراؤها الا بعدد ضخم جدا من الأفراد وفي وقت طويل . ولكن هذه العقول تتطلب للعمل عليها أفرادا ذوى كفاءة عالية في الهندسة وتحليل البرامج . ولذلك فالتقدم الفني الحديث قد زاد من نسبة الفنيين والمؤهلين بين العاملين . وبعبارة أخرى فان التقدم الفني قد أدى الى زيادة نسبة ذوى الياقات البيضاء على حساب ذوى الياقات الزرقاء . (١) ولذلك فان الصورة العادية للانتاج في العصر الحديث لا تتطلب العمل اليدوى غير المؤهل الذى يقوم بالأعمال العضلية أو الاعمال الرتيبة والروتينية بقدر ما يتطلب عمل الفنيين الذين يعتمدون على تكوين علمي متين والذين يقومون بوجه خاص بالأعمال الذهنية التى تتطلب اليقظة وسعة الخيال .

وقد ترتب على التطورات المتقدمة أن ظهرت الجامعات ومراكز البحث ومعاهد الدراسة بوجه عام ، كمراكز أساسية وخطيرة في تطور المجتمع الصناعي الحديث . فالصناعة الحديثة بدأت تعتمد بشكل أساسى على العامل المدرب والمتعلم . ومن ثم فان هذه الصناعة الحديثة تجد مصدر عملها حيث توجد بيئة مناسبة لتوفير هذا العمل المتعلم وليس حيث يوجد العمل الرخيص . ولعل ذلك ما يعبر عن الاختلاف بين توطين الصناعات في العصر السابق وتوطنها حاليا . فصناعات النسيج التى قامت عليها الثورة الصناعية في انجلترا كانت تتوطن بصفة خاصة بالقرب من اليد العاملة الزراعية الرخيصة نسبيا . أما الآن فاننا نجد تلازما بين تركيز الصناعات وبين مراكز العلم والبحث ، فحيث توجد مراكز علمية متقدمة فان الصناعة تجد فيها ظروفا مناسبة . كذلك فان الصناعات التى نشأت في أماكن لم تكن معروفة بالاهتمام العلمي والثقافي لأسباب تاريخية - فان هذه الصناعات لم تلبث أن تقوم بتمويل انشاء الجامعات ومراكز البحوث . وقد حدث ذلك اخيرا في انجلترا حيث انشئ العديد من الجامعات الإقليمية التى تعتمد كثيرا على تمويل الصناعات المختلفة لها . وتعتمد الصناعة بوجه خاص على الجامعات ومراكز البحوث ، فهذه تعتبر في الواقع عصب التقدم الفني

1. J. K. Galbraith, Le Novel Etat industriel, (trad.) Edition Gallimard, Paris 1968 P.P. 253 etss.

الحديث . وقد اشار جالبرت الى ان الجامعات ومراكز البحوث في العصر الحديث تقوم بالنسبة للصناعة بنفس الدور الذي كانت تقوم به البنوك في القرن الماضي . فالصناعة في القرن الماضي كانت تحتاج الى التمويل ومن ثم فان البنوك لم تلبث أن احتلت مكانة خطيرة من الاقتصاد باعتبارها مراكز لتجميع وسائل التمويل ، مما جعل الكثير من الاقتصاديين يميز في مراحل الرأسمالية بين الرأسمالية التجارية والرأسمالية الصناعية والرأسمالية المالية . وهذه المرحلة الأخيرة إنما تعبر عن المرحلة التي زادت فيها أهمية التمويل بالنسبة للتوسع الصناعي ، مما جعل البنوك المتصرف الحقيقي في النظام الرأسمالي . والواقع أننا في العصر الحديث نكاد نلمح تطوراً في طبيعة الانتاج بحيث أصبح التقدم الفني والرأسمال الانساني هو العامل الحاسم في التوسع وليس فقط التمويل المادي (١) وفي مثل هذه الظروف فان الجامعات ومراكز البحوث تكاد تقوم بدور التمويل لهذا النوع من التقدم الفني . ولذلك فان الارتباط بين الصناعة وبين الجامعة ومراكز البحث قد أصبح حيويًا في الدول المتقدمة .

وقد ترتب على الأوضاع المتقدمة تغييرات هامة في ادارة المشروعات ، وفي طبيعة الطبقات الاجتماعية ذات التأثير على القرارات الاقتصادية الهامة والدوافع التي تؤثر في هذه القرارات . وقد أثر ذلك على الفكرة السائدة عن كيفية اصدار القرارات .

هناك تقليد متبع يربط بين شكل الملكية وبين مصدر القرار، وقد استقر هذا التقليد بوجه خاص مع الماركسية . فعندها ان تطور وسائل الانتاج وبشكل خاص في طبيعة ملكية عناصر الانتاج . وبذلك فان الرأسمالية تعتبر مرحلة من مراحل التطور تكون الملكية الخاصة لعناصر الانتاج هي السائدة، وبذلك تصدر القرارات من الرأسمالي المالك . وتكون الاشتراكية - ثم الشيوعية - مرحلة أخرى تتحول فيها الملكية الى الدولة ، وبذلك لا تصدر القرارات عن الرأسماليين وإنما عن الدولة التي تعبر عن صالح الجميع . ومع ذلك فإننا نعتقد أن تطور شكل الملكية ليس هو الأثر الوحيد وربما ليس الأكثر أهمية لتطور وسائل الانتاج . فان تطور وسائل الانتاج وما أدى اليه من ظهور « المجتمع الصناعي الحديث » قد أحدث ثورة في العلاقات الاجتماعية ، وأدى الى تغيير خطير في طبيعة مصدرى القرارات ، وذلك بصرف النظر عن الشكل القانوني للملكية . فقد أدى التطور المتقدم الى الاهمية المتزايدة لطبقة المديرين والفنيين في اتخاذ القرارات الاقتصادية الهامة ، ونكاد نلمح تشابهاً في هذا الصدد بين الدول الرأسمالية التي تحتفظ بالملكية الخاصة وبين الدول الاشتراكية التي أقامت الملكية العامة . هنا وهناك يزداد دور الفنيين والمديرين في اتخاذ القرارات وفي التأثير في الظروف المصاحبة لاتخاذ هذه القرارات . ولا يعني ذلك أن التفرقة بين النظم التي تأخذ بالملكية الخاصة وبين النظم التي تأخذ بالملكية العامة قد زالت فيما يتعلق بالدول الصناعية المتقدمة . فذلك ليس صحيحاً . ففي الدول الرأسمالية يحتل الرأسماليون مكانة هامة من الحياة الاقتصادية والسياسية وفي الدول الاشتراكية يحتل رجال الحزب مكانة هامة من الحياة الاقتصادية والسياسية . ويختلف أولئك عن هؤلاء في كثير أو قليل من ناحية البواعث والقيم الاجتماعية التي يمثلونها ، مما يجعل النظام الرأسمالي مختلفاً عن النظام الاشتراكي . ولكن ذلك لا يمنع من أنه في كلا النظامين هناك اتجاه قوى تحت ضغط التطورات التي لحقت بالصناعة

(١) هناك بطبيعة الاحوال بين الامرين ، ولكننا نريد ان نركز على أهمية عنصر الخبرة والعلم الانساني .

الحديثة نتيجة للتقدم الفني الى أن طائفة المديرين والفنيين بدأت تسيطر تدريجيا على معظم القرارات الهامة وتؤثر في صدورها .

وقد كان من أوائل من وجه النظر الى هذا التطور الأمريكي برنهام في كتابه عن «ثورة المديرين» The Managerial Revolution وقد كان برنهام ماركسيا من الجناح اليساري المتطرف الذي ينادى بضرورة الثورة الدائمة في العالم أجمع ، وينتمي بذلك الى الجناح التروتسكي من الحركة الشيوعية في الفترة ما بين الحربين . وقد واجه برنهام - شأنه في ذلك شأن الكثيرين من المثقفين اليساريين في الغرب - أزمة ضمير شديدة في الفترة السابقة على الحرب العالمية الثانية عندما عقدت ألمانيا النازية معاهدة عدم اعتداء مع الاتحاد السوفياتي . فألمانيا النازية في ذلك الوقت كانت تمثل أسوأ صور الفاشية اليمينية التي تهدد الحركات الثورية اليسارية . كذلك فإن الاتحاد السوفياتي رغم أن الجناح التروتسكي كان ينظر اليه بكثير من التحفظات وخاصة فيما يتعلق بدكتاتورية الفرد والتخلي عن الثورة العالمية - قد ظل رغم ذلك في نظر جميع المثقفين اليساريين كسبا ضخما للحركات الثورية مرشدا لها . ولذلك فإن معاهدة ١٩٣٨ كانت بمثابة صدمة لهؤلاء ، لأنها كشفت عن عقل الدولة Raison d'Etat الذي يدير مصالح دولة الاتحاد السوفياتي قبل الاعتبارات المذهبية والخلقية . وفي ظل هذا الجو النفسي أخرج برنهام كتابه في « ثورة المديرين » لتفسير ما تم وفقا للنهج الماركسي . ولذلك فإنه يرى أيضا أن « الصراع بين الطبقات » هو الذي يحكم التاريخ ، ولكنه يرى أن نتيجة صراع العمال مع الرأسماليين لا تنتهي في صالح الطبقة العاملة وإنما في صالح فئة جديدة تفيد من هذا الصراع وهذه هي فئة المديرين ، وبصفة عامة جميع الفنيين . وليس في هذا ، في نظر برنهام ، ما يزعج ، ففي النظرية الماركسية ما يؤكد ذلك . ففي ظل النظام الاقطاعي كان الصراع الطبقي ممثلا بين طبقة الاقطاعيين وطبقة مهضومة هي فلاحو الأرض . وهذا الصراع يحل لصالح طبقة جديدة هي « البورجوازية » ، وبناء على ذلك فقد وجد برنهام مخرجا ، في نظره ، للتناقض الشديد بين « تحالف » دولة « يسارية » مثل الاتحاد السوفياتي مع دولة « فاشية » مثل ألمانيا النازية ، فعنده أنه في كل من الدولتين سيطرت طبقة المديرين والفنيين على الحكم ومن ثم فإنه من السهل ان يتقاربا . وقد تعرضت افكار برنهام لانتقادات كثيرة وخاصة أن كتابه قد ظهر في اثناء الحرب العالمية الثانية وفي فترة كانت فيها ألمانيا النازية تحقق انتصارات عسكرية في أغلب الميادين ، مما طبع الكتاب بالتشاؤم الشديد وبكثير من التنبؤات التي ثبت عدم صحتها فيما بعد .

وبالرغم من الانتقادات التي وجهت الى افكار برنهام والافكار التي ثبت عدم صحتها ، فإن شيئا منها ظل محلا للاهتمام ، وهو بيان دور الفنيين في الحياة الاقتصادية وتأثيرهم المتزايد في المجتمعات الحديثة . ومنذ ذلك وقد تعددت الدراسات التي تشير الى خطورة تطور المجتمعات الصناعية ودور الفنيين المتزايد فيها ، ومن أهم من تحدث في ذلك R. Aron في فرنسا ، K. Galbraith في الولايات المتحدة الأمريكية ، وغيرهم كثير . وقد سبق ان اشرنا الى الاهمية المتزايدة التي يحتلها التقدم الفني والعلمي في الانتاج في العصر الحديث ، وقد ترتب على ذلك تغيير جوهرى في شخصية مصدر القرارات الاقتصادية . فالادارة الاقتصادية لم تعد عملا سهلا يستطيع المالك ، أى مالك ، لرأس المال ، أن يقوم بها ، وإنما أصبحت الادارة عملا معقدا يقتضي فهما فنيا متخصصا في مجالات متشابكة ، وتقتضي اتخاذ قرارات من بين عديد من الاختيارات التي تتضمن عديدا من المتغيرات مما لايسهل القيام به . ولذلك فإنه بصرف النظر عن الملكية القانونية لادوات الانتاج وهل لا تزال في أيدي رأسمالية ، أم أنها نقلت بالتأميم الى الدولة ، فإن

اصدار القرار الحقيقي قد انتقل الى أيدي الفنيين والمديرين المؤهلين للقيام بهذه الاعمال . وحتى في الاحوال التي تظل فيها الادارة القانونية في يد المالك، فان السلطة الحقيقية قد انتقلت الى الفنيين الذين يحضرون البيانات والاختيارات الممكنة أمام مصدر القرار وبحيث لا يكون أمامه سوى التوقيع أو التصديق على قرارات معدة له سلفا . فالادارة الاقتصادية في المجتمع الحديث تتعلق بوحدات انتاجية كبيرة كما سبق أن أشرنا . وهذه الوحدات مترابطة في الاقتصاد القومي بحيث ان ما تتخذه من قرارات يؤثر فيما عداها من وحدات فضلا عن أن الاختيارات المتاحة لها فعلا محدودة بالقرارات التي تتخذها الوحدات الأخرى . وفي مثل هذه الظروف فان اتخاذ القرار ليس سوى الخطوة الأخيرة وربما الأقل أهمية في الحياة الاقتصادية . وقبل ذلك وأهم منه نوع البيانات التي يجمعها الفنيون لدراسة الامكانيات الفنية المتاحة للمشروعات والاختيارات الممكنة من بين الأساليب الفنية المختلفة ، كذلك الدراسات الاقتصادية المتعلقة بالسوق والاحتمالات المتعلقة به ، والآثار المترتبة على اتخاذ القرار على مستقبل أي قرار اقتصادي منها . وهي بيانات يقوم على اعدادها بطبيعة الاحوال الفنيون . ولا يستطيع مصدر القرار أيا كان استقلاله أن يتجاهل هذه البيانات ويصدر قراره بناء على اعتقاده الشخصي . ولذلك فان مصدر القرار لا يكون له في كثير من الاحوال سوى اتخاذ القرار المناسب وفقا لما أعده له الفنيون من بيانات .

وهكذا نرى أن الفنيين والمديرين قد زادوا من قبضتهم على الحياة الاقتصادية . وسواء أقاموا باتخاذ القرارات الاقتصادية بأنفسهم أم كان يقوم بها ظاهريا غيرهم ، ما داموا في جميع الاحوال مسيطرين على جميع العناصر اللازمة لاتخاذ القرارات . كذلك تقوم بين الفنيين والمديرين العاملين بالصناعة وبين الفنيين والباحثين والعلماء في الجامعات ومراكز البحوث رابطة انتماء قوية . فهؤلاء الفنيون يدينون بمراكزهم الى المعرفة وليس الى الثروة ، وعلاقات الاخذ والرد مستمرة بين مراكز الأبحاث والصناعة والانتقال بين العاملين من المبادئ مستمر . فالأستاذ في الجامعة يقوم بالابحاث لصالح الصناعة وقد يعمل مستشارا لصناعة معينة . والفنيون في الصناعة يحتاجون دائما الى متابعة آخر التطورات العلمية كما انه ليس من النادر أن ينتقل أحدهم من ناحية الى أخرى . وهكذا نجد أن طبقة الفنيين بدأت تكون انتماء مستقلا وبحيث تكاد تمثل طبقة اجتماعية متميزة في سلوكها وفي دوافعها . وهذه الطبقة تستند في قوتها ونفوذها على المعرفة أولا وليس على الثروة كما هو الحال بالنسبة لطبقة الرأسماليين في الفترات السابقة ، وليس على السلطة والقهر كما هو الحال في بعض المجتمعات الشمولية المتخلفة من ناحية التطور الفني والتكنولوجي . وما نشاهده من سيطرة هذه الطبقة لا يقتصر على الدول الرأسمالية المتقدمة بل اننا نجد نفس الظاهرة في الدول الاشتراكية المتقدمة فنيا أيضا . وهذه الطبقة تجد عداء شديدا من جانب رجال الحزب الذين يريدون ادارة المشروعات الاقتصادية وفقا للاراء الايديولوجية المستقرة ، وبصرف النظر عن التطورات الفنية ، ولذلك فان نزعات التطور في الدول الاشتراكية قد جاءت من جانب الفنيين في المشروعات وفي الجامعات ، في حين أن المعارضة قد خرجت بصفة خاصة من بين رجال الحزب . وهؤلاء الآخرون يمثلون في الواقع دور الرأسمالي في المجتمع الاشتراكي . فرجال الحزب يعتقدون أنهم بوصفهم طليعة الحزب الثوري ممثلون للقوى العاملة ، وبناء على ذلك يكون لهم سلطة اصدار القرارات . ومن الواضح أن هذه السلطة لا تستند الى المعرفة الفنية بقدر ما تستند الى السلطة السياسية ولذلك ما لبث أن ظهر التناقض بين طبيعة المجتمع الحديث وما

بقتضيه من معرفة فنية متزايدة في القرارات وبين النظام السياسي الذي يجعل السلطة في يد رجال الحزب . وهنا أيضا بدأ دور الفنيين يتزايد رغم معارضة دوائر الحزب . وقد ظهر ذلك في أزمة تشكيوسلوفاكيا في صيف ١٩٦٨ حيث كانت المطالب الاقتصادية وتحرير المشروعات من أهم دوافع هذه الحركة . كذلك نستطيع أن نمثل ذلك بالجدل الذي ناز حول مشكلة الأثمار في الاتحاد السوفييتي (١) . فوفقا للتحليل الماركسي تتوقف قيمة السلعة على كمية العمل الاجتماعي اللازم لإنتاج السلعة ، وإذا كانت الدول الرأسمالية تضيف إلى قيمة السلعة مقابل «فائض القيمة» فقد كان من الواجب إلغاء هذا الجزء بعد إلغاء الملكية الخاصة لأموال الإنتاج ، وهو ما لم يحدث حيث إن اعتبارات حسن استخدام رأس المال - وهو عنصر نادر - تقتضي تحمل جزء من النفقة بناء على استخدامه . وهذا هو ما سار عليه المخططون بالرغم من أن التعاليم النظرية تقتضي بأن رأس المال ليس عنصرا منتجا من عناصر الإنتاج . كذلك فإن ما ساعد على عدم العناية بما كتبه كانتوروفيتش في الفترة السابقة على الحرب ، والذي يعتبر في الواقع أول من وضع مشكلة البرامج الخطية Linear Programming ساعد على ذلك أن عرضه لمشكلة الأثمان تفيد أنه يدخل في تكوين الأثمان كافة عناصر الإنتاج بما فيها رأس المال ، فضلا عن أنه يشير إلى أن الثمن يتحدد وفقا للنفقة الحدية وهي إشارة إلى نفس الأفكار السائدة في الفكر البورجوازي ، ولذلك فإن أفكار كانتوروفيتش قد ظلت مجهولة حتى ظهرت أهمية البرامج الخطية وبحوث العمليات بعد الحرب فأعيد النظر فيها . والسبب في إهمالها إنما يرجع إلى أنها تخالف النظرة الأيديولوجية الرسمية للقيمة . وأيا ما كان الأمر فإن طبقة الفنيين قد بدأ يتزايد دورها في هذه الدول الاشتراكية وبدأت أساليب إدارة المشروعات تتقارب مع الأساليب المتبعة في الدول الرأسمالية . وليس مرد ذلك إلى « برجزة » الدول الاشتراكية كما يحلو للبعض قوله . وإنما مرده إلى التقارب في الأوضاع الفنية وما يقتضيه ذلك من ضرورة الأخذ بأساليب فنية متشابهة .

وإذا كان الفنيون في كل مجتمع يتأثرون بالقيم السائدة فيه ، إلا أن ذلك لا يمنع من أنهم يتميزون بدوافع وسلوك مختلفين عن الدوافع التي تحرك الرأسماليين مثلا . فالفنيون في اتخاذهم للقرارات الاقتصادية في إدارة المشروعات لا يسعون إلى تحقيق أقصى الأرباح بأية وسيلة وإنما غايتهم ، غالبا ، تقتصر على العمل على استمرار المشروع ونجاحه . والنجاح لا يقدر بالضرورة بالأرباح بقدر ما يقدر بالإنجازات الفنية والقدرة على الزيادة المستمرة للإنتاج . فإذا كانت زيادة الأرباح تقتضي في أحوال معينة (بعض صور الاحتكارات) تضيق الإنتاج فإن الرأسمالي لا يتردد في اتخاذ هذه السياسة ، أما حيث تكون السيطرة للفنيين فإن ما يعنيهم في الدرجة الأولى هو توسع الإنتاج ولو على حساب الأرباح قليلا . وفي نهاية الأمر فإنهم لا يملكون عناصر الإنتاج حتى يصيبهم هذا الجشع المتعلق بزيادة الأرباح ، ومن ثم فإنهم يكونون في وضع يسمح لهم باتخاذ قرارات قد لا يترتب عليها أفضل وضع من حيث الأرباح . وليس معنى ذلك أنهم لا يهتمون بالأرباح ، فذلك ليس بصحيح ، إذ أن نجاح المشروع وقدرته على التوسع إنما ترتبط بما يحققه من أرباح . ولكن نظرهم إلى الأرباح ليست قاصرة على الأرباح في ذاتها وبصرف النظر عما يترتب عليها ، وإنما اهتمامهم بالدرجة الأولى إلى استمرار المشروع وتقديمه الفني واتساعه باستمرار . ولذلك فليس غريبا أن نجد أن نمو المشروع (١) بل والنمو بصفة عامة هو

1. cf. H. Denis et M. Lavigne, *Le Probleme des Prixen Union Sovietique*, edition Cujas, Paris, 1965.
2. cf. E. T. Penrose, *The Theory of the Growth of the Firm*, Oxford, Blackwell, New York : Wiley 1960.

الهدف الذى يشغل بال المشروعات الاقتصادية، وبصرف النظر عن النظام السياسي والاجتماعي. ففي الدول الاشتراكية كما في الدول الرأسمالية يعتبر النمو غاية ينبغي العمل على توفيرها. وهذا ما يجعلنا نتعرض لظاهرة تزايد الانتاج المستمر وبكل الطرق. وهو ما أشار اليه جالبرت بأنه مجتمع الوفرة في كتابه The Affluent Society والذي أطلق عليه أيضا « مجتمع الاستهلاك » (٢)، وخاصة بعد ثورات الطلبة في فرنسا وفي ألمانيا وفي الولايات المتحدة الأمريكية.

مجتمع الاستهلاك :

الغاية النهائية من النشاط الانتاجي في كل مجتمع هو الاستهلاك، ولا يختلف المجتمع الحديث في ذلك عن أى مجتمع سابق الا في الأهمية الزائدة التي بدأت تحتلها ضرورة العمل على زيادة الاستهلاك، والقدرة الهائلة التي توفرت لهذا المجتمع للعمل على تحقيق هذه الزيادة باستمرار وبمعدلات متزايدة دائما. وقد سبق أن أشرنا الى أن التقدم الفني الهائل المتاح الآن لاستخدامه في أساليب الانتاج قد وفر القدرة المستمرة على زيادة الانتاج والانتاجية مما زاد من فرص الاستهلاك. كذلك سبق أن أشرنا الى أن سيطرة الفنيين على قرارات الانتاج قد ساعدت على النظر الى النمو أى زيادة الانتاج في ذاتها وما يرتبط بها من ضرورة زيادة التصريف باعتبارها من الأهداف الرئيسية التي يتوخاها مصدر هذه القرارات. وقد نجم عن ذلك أن الاستهلاك في المجتمع الحديث قد زاد بشكل لم يكن معروفا فيما سبق، كما نجمت عنه مجموعة من القيم والقواعد التي تنظم حياة المجتمع في ضوء زيادة الاستهلاك. إذ اعتبرت زيادة الاستهلاك ذاتها قيمة اجتماعية كبرى ومحورا لكثير من أجزاء النشاط الاقتصادي. فزيادة الاستهلاك في ذاتها وبصرف النظر عن الحاجات التي يشبعها هذا الاستهلاك المتزايد قد أصبحت من قواعد الانتاج في العصر الحديث فالاستهلاك لا يتزايد لاشباع حاجات قائمة، بقدر ما تخلق حاجات جديدة للتمكين من زيادة الاستهلاك وقد كان لهذه الظاهرة آثار بعيدة على الاقتصاد كما أنها نتائج خطيرة على السلوك الاجتماعي بدأت تظهر في الفترة الأخيرة.

الواقع أن مظاهر مجتمع الاستهلاك لا زالت حديثة. كما أنها لا زالت بعيدة عن أن تكون عامة سواء من حيث الدول أو حتى بالنسبة للدولة الواحدة. فبالنسبة للدول الصناعية لا يمكن الحديث باطمئنان عن وجود مجتمع الاستهلاك بالصورة التي نتحدث عنها الا في شكل اتجاه عام، ولا تكاد توجد دولة تتركز فيها خصائص هذا المجتمع الا في الولايات المتحدة الأمريكية. وحتى بالنسبة للولايات المتحدة الأمريكية فهذا المجتمع لا زال بعيدا عن أن يكون شاملا. ذلك أن التقدم المتحقق في العالم حتى الآن قد أخذ صورة النمو غير المتوازن Unbalanced Growth بمعنى أن هناك دائما قطاعات أسبق من غيرها في استيعاب التقدم وفي تحقيق النمو، كما أن هناك مناطق جغرافية أقدر على تحقيق التقدم من غيرها. وهذا النمو غير المتوازن نجده على مستوى العالم في مجموعه - مما أدى الى وجود الدول النامية والمتخلفة - كما نجده على مستوى الدولة الواحدة مما أدى الى وجود الأماكن والقطاعات المتخلفة. وعلى ذلك فعند حديثنا عن خصائص مجتمع الاستهلاك لا ينبغي أن يفهم من ذلك أن هذا المجتمع قد تحقق بالفعل وإنما هو مجرد اتجاه عام بدأت تظهر خطوطه الرئيسية، ولكن جزر الفقر موجودة دائما وهي تثير الكثير من المشاكل على ما سنرى.

وإذا كانت خصائص مجتمع الاستهلاك لا زالت حديثة فإن بوادرها قد ظهرت على النظرية

(٢) انظر لنا، مجتمع الاستهلاك، سابق الإشارة اليه.

الاقتصادية منذ فترة ، وهذا هو في الواقع مفزى التطور الذي لحقها منذ التقليديون و كينز . وبدون التعرض الى جوانب كيفية توزيع الدخل التي تثير في الواقع خلافات مذهبية ، فان جوهر النظرية التقليدية في الاقتصاد والتي ورثناها منذ آدم سميث وريكادو ، هو أن الطلب الكلي في الواقع يستوعب دائما العرض الكلي . فكل ما ينتج من السلع نجد له طلبا في السوق ، وإذا كان من الممكن حدوث بعض الاختلالات الجزئية في الاقتصاد كأن يكون عرض سلعة معينة أكبر أو أقل من الطلب عليها فان ذلك لا يمكن الا أن يكون حالة استثنائية جزئية لا بد أن تعادلها اختلالات جزئية أخرى . والمهم في كل ذلك هو أن مجموع الطلب الكلي في الاقتصاد لا يمكن أن يقل عن مجموع العرض أو الانتاج الكلي . ولذلك فان الاقتصاد بطبيعته يتوازن عند مستوى التشغيل الشامل . ونفسير ذلك ان الاقتصاد بعيد عن اشباع جميع الحاجات ، ولذلك فان الحاجة موجودة باستمرار لزيادة الانتاج وفرص الربح من الاستثمارات الجديدة مكفولة بالنظر الى أن هناك دائما قدرة على زيادة الانتاج وزيادة الاستهلاك . فرص الاستثمارات تكون عادة كبيرة ، ولكن نظرا لأن الاقتصاد فقير فانه لا يمكن القيام بكل هذه الاستثمارات . ويتم القيام فقط بالاستثمارات في الحدود التي يمكن فيها ضغط الاستهلاك . وعلى ذلك فكل جزء يمكن ادخاره من الناتج القومي سيطلب بالضرورة للاستثمار لان فرص الاستثمار كبيرة لوجود فرص الربح من الانتاج في المستقبل واشباع الحاجات الناقصة . وعلى ذلك فان التقليديين وجهوا أنظارهم الى الادخار ، فهذا هو القرار الهام ، وهو الذي سيحدد مقدار الاستثمار . فكل ما يدخر سيستثمر حتما لأن الطلب على الاستثمار كبير جدا . ولذلك لم تقم صعوبة عند التقليديين لتقرير ضرورة تحقيق التوازن في الاقتصاد ، العرض الكلي يتساوى دائما مع الطلب الكلي . فالعرض الكلي يتكون من عرض سلع الاستهلاك وعرض الادخار ، والطلب الكلي يتكون من الطلب على الاستهلاك والطلب على الاستثمار . ونظرا لأن الطلب على الاستثمار يكون كبيرا جدا بالنسبة لعرض الادخار فانه لا يمكن أن تقوم حالة يزيد فيها العرض الكلي عن الطلب الكلي .

وإذا انتقلنا الى تحليل كينز Keynes (1) نجد أن التجديد الذي أتى به هو أنه أوضح أن الطلب على الاستثمار قد لا يكون من الكبير بحيث يستوعب كل المدخرات. ولذلك فليس من المقبول الاهتمام فقط بالادخار باعتبار أن الاستثمار سيتحقق دائما ، بل لعل العكس هو الصحيح ، فنظرا لنقص فرص الربح فان الطلب على الاستثمار قد يكون محدودا ، ومن ثم وجب أن يتعدل الادخار وفقا لهذا الطلب المحدود . ورأى كينز أن تعديلات الادخار وفقا للطلب على الاستثمار تتم بتغيرات مستوى الدخل القومي والعمالة ، مما قد يجعل وجود بطالة أمرا متفقا مع التوازن الاقتصادي . وهذا هو في الواقع جوهر الثورة التي أحدثها كينز في النظرية الاقتصادية في كتابه الشهير « النظرية العامة » . ومن الواضح أن إمكان نقص الاستثمار عن المدخرات انما يرجع الى نقص فرص الربح من الاستثمارات الجديدة . وهذا يشير في الواقع الى أن زيادة الاستهلاك في المستقبل لم تعد متوافرة كما كان الأمر قبل ذلك بقرن من الزمان . وهذا تغيير هام وهو مقدمة لبيان أن الاستهلاك قد بدأ يفرض نوعا من المشاكل ، فنحن لسنا في مرحلة الفقر الشديد وحيث كل زيادة في الاستهلاك ستصرف حتما ، ولكننا بدنا ندخل مرحلة إمكان نقص الطلب الفعلي عن توفير العمالة الشاملة ، ولذلك فان السياسة التي نصح بها كثيرة هي ضرورة العمل على زيادة الطلب . على أنه لا ينبغي أن تعطى نظرية كينز أكثر من دلالتها الحقيقية . فليس معنى ذلك أن العالم قد عرف مجتمع الاستهلاك في الثلاثينات . ولكن ما نود أن نشير اليه هو أنه بدأت تظهر مشاكل

1. cf. N. Kaldar, A Model of Economic Growth, Economic Journal December, 1957, Reprinted in Essays on Economic Stability and Growth, London, 1960, P. 295.

الطلب الكلى ولم تعد امراً تلقائياً كما كانت عند بداية الثورة الصناعية وفي ظل مستويات الاستهلاك المنخفضة . ومما ساعد على ظهور أزمة الطلب الكلى في الثلاثينيات سوء توزيع الدخل . فأصحاب الدخل المنخفض لم يكن من الممكن زيادة استهلاكهم نظراً لانخفاض دخولهم ، وأصحاب الدخل المرتفع لم يكن من السهل زيادة استهلاكهم نظراً لانخفاض مرونة الاستهلاك لديهم . وفي هذا الجانب يتفق تحليل كينز مع تحليل ماركس للأزمات الاقتصادية في ظل النظام الرأسمالي .

وإذا كانت نظرية كينز قد مهدت السبيل نحو ضرورة الأخذ بسياسات التدخل لزيادة الطلب الفعلي فإن آثارها لم تظهر بشكل واضح إلا في السنوات الأخيرة في المجتمعات المتقدمة جداً ، وفي هذه المجتمعات يبدو في كثير من الأحوال أن النظام الاقتصادي منها يسير على عكس مقتضيات الرشادة الاقتصادية . وحقيقة الأمر أن اختلاف الظروف يستدعي اختلافاً في النظرية السائدة وفي قواعد السلوك . وهذا ما دعا جالبرت الى القول بأن « مجتمع الوفرة » (١) يختلف بالضرورة عن « مجتمع الندرة » الذي ظهرت فيه تعاليم النظرية الاقتصادية على أيدي آدم سميث وخصوصاً ريكاردو . والأمثلة على هذا الاختلاف كثيرة . ان التأمل في الاقتصاديات المتقدمة وبوجه خاص في الاقتصاد الأمريكي يجد غرابة في الدور الذي يحتله الاعلام من هذا الاقتصاد . فالنفقات التي تنفق على الدعاية بصورها المتعددة والتطور الذي نجم عن ذلك في وسائل الاعلام المختلفة يقطع جزءاً هاماً ومتزايداً من الناتج القومي . وليس من السهل الاقتناع بأن هذه النفقات يقصد بها فقط اعلام لجمهور المستهلكين بوجود السلعة ومزاياها ومن ثم تحقق خدمة اقتصادية ، اذ الواقع أن كثرة هذه الدعايات وتكرارها والاصرار عليها لا يمكن أن يكون الغرض الوحيد منه هو الاعلام ، ولذلك فقد ذهب عدد من الاقتصاديين الى القول بأن نفقات الدعاية والاعلام في جزء كبير منها تعتبر ضياعاً Waste على الاقتصاد لا تتحقق من ورائه أية منفعة اقتصادية ، وأن هذه الموارد كان من الأجدر توجيهها نحو استخدامات أكثر فائدة . وهذا النظر أمره معقول ومقبول في « اقتصاد الندرة » الذي تعودنا عليه . ففي ظل هذا الاقتصاد حيث يحكمنا أساساً قانون الندرة ، يترتب على مجاوزة الاعلام للحدود المعقولة في توفير العلم للمستهلكين اقتطاع جزء من الموارد واستخدامها فيما لا يعود بفائدة مباشرة على المستهلكين . ولكن الامر يكون مختلفاً عن ذلك فيما نسميه « باقتصاديات الوفرة » . فقد سبق أن أشرنا الى أن الانتاج في هذه الدول قد زاد زيادة كبيرة مما أدى الى اشباع الحاجات الأساسية للأفراد ، أو كاد . ومع ذلك فإن استمرار زيادة الانتاج تتطلب في الواقع زيادة الاستهلاك وهو أمر لم يعد من السهل تحقيقه نظراً لأن الحاجات الأساسية قد تم اشباعها . ولذلك فإن جزءاً هاماً من الموارد الاقتصادية إنما يتجه نحو تنمية عادات الاستهلاك وخلق عادات جديدة للاستهلاك حتى يستمر الانتاج في التوسع المستمر . فالحاجات التي تشبع الآن لم تعد قاصرة على الحاجات البيولوجية الأولية ، وإنما هي حاجات نفسية واجتماعية وثقافية تخلقها البيئة التي يعيش فيها الفرد . ومن ثم فإن نفقات الدعاية والاعلام لم تعد مجرد وسيلة لتوفير العلم لدى المستهلكين بوجود السلعة وبخصائصها ، وإنما اعتبرت بشكل خاص وسيلة للتأثير على ارادة المستهلكين وأذواقهم بخلق حاجات جديدة لديهم لم يكونوا يشعروا بها فيما لو لم تنفق هذه المصاريف . ولذلك فإنه في ظل مجتمع الاستهلاك يصبح الاعلام جزءاً عضوياً من جهاز الانتاج وبدونه لا يستطيع هذا الجهاز الاستمرار في النمو .

وقد ترتب على ما تقدم تغير في القيم الاجتماعية السائدة . فالاستهلاك أصبح في ذاته قيمة اجتماعية كبرى ، ويقاس مركز الفرد الاجتماعي بقدر ما يستهلكه من السلع والخدمات ومدى قدرته على التغير المستمر . ومن هنا نجد أن من خصائص الاذواق في العصر الحديث

التغيير المستمر ، « المودة » دائما في تغيير حتى يشعر الفرد بحاجته المستمرة الى التغيير في استهلاكه مما يؤدي الى الاستهلاك المستمر . ونستطيع أن نعطي مثالا لذلك . فالمجتمع الأمريكي كان ولا يزال متقدما على المجتمعات الأوروبية في كثير من خصائص مجتمع الاستهلاك . وقد كانت السيارات من سلع الاستهلاك الجارى في الولايات المتحدة الأمريكية التي تعتمد عليها عدة صناعات أساسية . ولذلك فقد كان من الواجب ادخال عادة تغيير السيارة كل فترة . ولذلك نجد أن أشكال السيارات الأمريكية تتغير دائما كل فترة حتى يضطر الفرد الى اقتناء سيارة جديدة . ولم يكن الأمر كذلك في أوروبا حيث أن صناعة السيارات لم تكن بهذه القدرة ولذلك فإن السيارة في أوروبا كانت سلعة معمرة تقتنى لكي تعيش سنوات عديدة قبل استبدالها لتلف فيها . والآن نلاحظ أن صناعة السيارات في أوروبا قد تقدمت وأصبحت السيارة من سلع الاستهلاك الجارى وكان لا بد من زيادة الاستهلاك . وإذا بنا نرى السيارات الأوروبية التي أنتجت لعشرات السنوات بنفس الشكل قد بدأت تميل الى ادخال تعديلات في شكلها الخارجي بحيث انها تسير الآن في نفس الاتجاه الأمريكي .

ونلاحظ أن استقرار عادة الاستهلاك كقيمة اجتماعية تفسر سلوك الأفراد في المجتمع الحديث هي ظاهرة جديدة . فإذا كان الاستهلاك ونوعه وتنوعه يحدد في العصر الحديث - الى حد ما - مكانة العائلة الاجتماعية ، فإن ذلك لم يكن كذلك دائما . ففي القديم كان المركز الاجتماعي يتحدد بحسب النسب ، فالانتماء الى عائلات الأشراف والنبلاء هو الذي يحدد المركز الاجتماعي للفرد وبصرف النظر عن مقدار استهلاكه وبذخه بل انه من مدعاة السخرية أم يحاول الفرد أن يجارى النبلاء في حياتهم وأن يحاول أن يستمد مركزه الاجتماعي من زيادة انفاقه الاستهلاكي ، ومن هنا نستطيع أن نفهم الكوميديا الساخرة « لمولير Le Bourgeois Gentilhomme » عن ذلك التاجر الذي حاول أن يتشبه بالنبلاء لمجرد زيادة انفاقه الاستهلاكي .

كذلك نجد انه مما ساعد على قيام الرأسمالية الناشئة سيادة الافكار البيوريتانية Puritan التي صاحبت الإصلاح الديني في أوروبا ، والتي كانت تدعو الى الحرص والاعتدال في الحياة مع ما يترتب على ذلك من تضيق الاستهلاك وتقدير عادة الادخار . وقد كان عدد كبير من المهاجرين الى أمريكا من هذه الطوائف الدينية . ونحن نعرف انه في المراحل الأولى تكون الحاجة الى الادخار كبيرة لمواجهة حاجات الاستثمار المتزايدة . ولم يدخل الاستهلاك في مجال القيم الاجتماعية الا متأخرا . ولعله من الطريف أن أول من أشار الى أهمية هذا « الاستهلاك التفاخري » : Conspicuous consumption هو الاقتصادي الأمريكي فبلن Veblen في كتابه The Leisure Class وهو بذلك يشير الى أن بدور هذا المجتمع الجديد قد ظهرت أيضا في الولايات المتحدة الأمريكية منذ نهاية القرن الماضي ، ولم ينظر الى أثر الاستهلاك كقيمة اجتماعية في النظرية الاقتصادية الا مؤخرا عندما كتب دونزبري (١) عن « أثر التقليد » Demonstration effect ، وبين أن استهلاك الفرد لا يتوقف على ذوقه وما يريده هو بقدر ما يتأثر بما يستهلكه الآخرون . وبذلك أدخل فكرة التداخل بين أذواق المستهلكين في تحديد ذوق المستهلك Interaction of utilities . ومعنى ذلك أن الاستهلاك أصبح قيمة اجتماعية . فالفرد لا يستهلك ما يريده فحسب ، وإنما يستهلك ما يجد جيرانه وزملاءه يستهلكونه . ومن هنا نفهم الدور الذي يقوم به الاعلان في العصر الحديث .

1. cf. J. Duesenberry, *Income, Saving and the Theory of Consumer Behaviour*, Cambridge, Mass. 1949.

وإذا كان الاستهلاك يزيد باستمرار ويتنوع ، فإن مقضييات الانتاج بأقل نفعة تسندعى في نفس الوقت ايجاد نوع من النمطية في الاستهلاك Standardization فقد سبق أن أشرنا الى المزايا العديدة التي يحققها الانتاج الكبير ، ولذلك فإن المشروعات في سعيها نحو زيادة الانتاج وما يستتبعه من زيادة في الاستهلاك انما تحاول أن يتم ذلك بشكل نمطي بقدر الامكان حتى تنخفض نفقة الانتاج . ولذلك فإن أهم ما نلاحظه في الوقت الحاضر هو اتجاه الاستهلاك الى الطبقات الوسطى وليس الى الطبقات العليا . ففي الماضي كان الحديث عن الأذواق والمودة قاصرا على طبقة محددة من ذوى الدخل المرتفع ، أما الآن فإن المنتجات الحديثة تتجه عادة الى المستهلك العادى والذى يكون الغالبية الكبرى من المستهلكين . وهؤلاء يشتركون عادة ما يقدم لهم دون نظرة نقدية . فهم بطبيعتهم من مقدري الاستهلاك النمطي . ولذلك فإن الاستهلاك الترفي في العصر الحديث ليس قاصرا على الطبقات العليا وانما هو من أهم خصائص الطبقة الوسطى وما دونها . بل لعل الطبقات العليا قد بدأت تميل نحو التعفف عن هذا الاستهلاك النمطي .

وإذا كان مجتمع الاستهلاك قد أدى الى الزيادة المستمرة في استهلاك الطبقات المحرومة نوعا، الا انه لم يخل من انتقادات عنيفة مردها الى نظريته المادية الى الاستهلاك وعدم وجود مثل خلقية وثقافية الغرض منها تنمية الفرد وقدراته . فهذا المجتمع يخلق من الفرد اداة للاستهلاك دون أن يجعل منه انسانا حقيقيا . وهذه الانتقادات وغيرها سوف نتعرض لها فيما بعد ولكننا نشير الآن الى أمر هام ، وهو هل يترك هذا النظام الاقتصادى لقوى السوق وحدها أم لا بد من اخضاعه لخطه . وبعبارة أخرى هل التنظيم الرأسمالي أو الاشتراكي هو الاقدر على مواجهة حاجات هذا المجتمع ؟ أم أن الحقيقة أن السوق والخطه ليسا متعارضين كما يبدو للوهلة الاولى ، وأن الحاجة هي اليهما معا ؟ وهذا ما سيساعد على فهم مدى الاختلاف بين النظم الحديثة .

السوق والخطه

أشرنا فيما تقدم الى أهم خصائص « المجتمع الصناعى الجديد » وما أدى اليه من تقارب بين النظم الاقتصادية المتقدمة والتي ظهرت فيها هذه الخصائص بشكل واضح . كما تعرضنا الى التطور الذى لحق الاشخاص الذين يتخذون القرارات الاقتصادية ، ووجدنا أن هناك اتجاها متزايدا نحو تركيز سلطة اتخاذ القرارات الاقتصادية في أيدي المديرين والفنيين ، وأشرنا الى ما ترتب على ذلك من انفصال بين الملكية القانونية وبين الادارة الاقتصادية . ومن شأن ما تقدم تأكيد الانطباع بأن تقاربا يتم الآن بين الدول الصناعية المتقدمة الرأسمالية ، والدول الصناعية المتقدمة الاشتراكية . على أن هذا الانطباع لا ينبغي أن يخرج عن كونه اتجاها عاما وليس حقيقة قائمة في جميع الدول الصناعية بنفس الدرجة . فلا زالت الملكية الخاصة تلعب دورا هاما في القرارات الاقتصادية في الدول الرأسمالية ، كما أن سلطة الحزب السياسى (الشيوعى) باعتباره طليعة القوى العاملة لا زالت كبيرة جدا في الدول الاشتراكية . وبالرغم من هذه الفروق فإن الاتجاه العام السابق الاشارة اليه حقيقة لا يمكن انكارها .

ونود الآن أن نتساءل ، ألا تختلف الادارة الاقتصادية باختلاف النظام الاقتصادى ؟ ألا تتغير طبيعة هذه الادارة بحسب ما اذا كان نظام السوق أو نظام التخطيط هو السائد ؟ الواقع أن هذا هو التساؤل الأساسى الآن ، الى أى حد يتعارض نظام السوق مع نظام التخطيط وإلى أى حد يتكاملان ؟

الفكرة السائدة هي أن النظام الرأسمالى يقوم على أساس السوق ، في حين أن النظام الاشتراكي يقوم على أساس التخطيط . هذا ما نود أن نتعرض له الآن لئلا نرى كيف أدى التطور الحالى للمجتمع الصناعى الحديث الى التكامل بين النظامين .

قد يبدو من وجهة نظرية بحثة أن النظامين متعارضان تماما ، فنظام السوق هو الأخذ بنظام اللامركزية الاقتصادية Economic decentralisation في حين أن نظام التخطيط هو تطبيق لفكرة المركزية الاقتصادية Economic Centralisation

يقوم نظام السوق من الناحية النظرية ، على ما يعرف بسيادة المستهلك :

Consumer sovereignty فالمستهلكون يقومون بتوزيع دخولهم من العمل والملكية أو من أيهما على السلع والخدمات المختلفة بحسب أذواقهم وبما يحقق لكل منهم أكبر اشباع ممكن وفقا لسلم ترتيب أفضلياته . ويعتبر كل مستهلك مستقلا في قراره بتوزيع دخله على السلع والخدمات دون أن يقوم أى تنسيق مسبق^(١) بين قراره وقرار غيره من المستهلكين . ولا نقصد بذلك أن المستهلك الفرد لا يتأثر باستهلاك الآخرين فقد سبق أن تعرضنا الى أهمية «اثر التقليد» ولكن ما نقصده هو أن المستهلك في قراره لا يعني بقرارات غيره من حيث أثرها على التوازن العام . فكل ما يريده هو أن يحقق أقصى اشباع ممكن له حسب ذوقه من دخله المحدود . ولا يستطيع أى مستهلك بفعله المنفرد أن يؤثر في الأثمان المعروضة ، في محيط من المستهلكين وسواء زاد الكمية التي يشتريها أم نقص منها فان أثره على الطلب الكلي لا قيمة له . ولكن التأثير في ثمن السلعة يحدث نتيجة لمجموع أفعال المستهلكين كما تظهر في الطلب الكلي .

وكذلك فان الانتاج يتم في ظل نظام السوق من جانب المنتجين الذين يواجهون بأثمان معينة لعناصر الانتاج وأثمان السلع ، ولا يستطيع أيهم أن يغير بفعله المنفرد من هذه الأثمان وانما عليه فقط أن يقوم بالتأليف بين عناصر الانتاج بما يسمح له بتخفيض النفقات الى أقل قدر وينتج الكمية التي تحقق له أقصى ربح . والأصل هنا في نظام السوق (وهو ما يطلق عليه سوق المنافسة الكاملة) أن كل منتج ذرة في هذه السوق ، ولا يقوم أى تنسيق مسبق بينه وبين غيره من المنتجين . ويحدث التأثير في الكمية المعروضة نتيجة لمجموع أفعال المنتجين كما تظهر في العرض الكلي . ويتم التوازن عندما يتساوى الطلب الكلي مع العرض الكلي لكل سلعة ، مع ما يترتب على ذلك من تغيرات في الأثمان . وعلى ذلك نجد أن التوازن يتحقق في الاقتصاد بالفعل Ex Post^(٢) نتيجة لتغيرات الأثمان التي تحقق المساواة بين العرض والطلب . والذي يهمننا من الصورة النظرية المتقدمة هو أن القرارات الاقتصادية تصدر من عدد كبير من الوحدات الاقتصادية التي تسعى لتحقيق مصلحة لها، ودون أن يقوم تنسيق مسبق بينها ، كما أنه ليس لقرار أى من هذه الوحدات منفردا أى تأثير على الأثمان Price taker ومن ثم على الكميات المطلوبة أو المعروضة وانما يتم التأثير نتيجة لمجموع قرارات المستهلكين والمنتجين . ولذلك فهذا النظام يتميز بعدم وجود سلطة عليا تفرض تحقيق التوازن بين الطلب والعرض، وانما يتحقق هذا التوازن نتيجة لهذه القرارات التي تصدر من الوحدات الأولية التي لا تملك الا التأثير في طلبها وعرضها ، ولذلك نقول بأن نظام السوق يعتبر مظهرا من مظاهر اللامركزية في الادارة الاقتصادية حيث تباشر الوحدات نشاطها مدفوعة بمصلحتها الخاصة ، وهذا ما كان وراء فكرة آدم سميث عن اليد الخفية التي تحقق الانسجام بين المصالح الخاصة والمصلحة العامة ، ذلك انه يترتب على التوازن

(١) انظر في تفصيل ذلك مؤلفنا ، دروس في النظرية النقدية ، المكتب المصري الحديث ، الاسكندرية ١٩٦٦ ص ٢٢ - ٤٥ ، وانظر ايضا ، أحمد جامع ، الاقتصاد الاشتراكي ، سابق الاشارة اليه ص ٥١٧ - ٥٤٥ .

(٢) تستخدم الاصطلاحات ex ante, ex post في الاقتصاد للتعبير عن « السابق » « واللاحق » جريا وراء استخدام السويديين وبصفة خاصة ميردال لهذه الاصطلاحات اللاتينية للتعبير عن الحساب السابق والحساب اللاحق . انظر له : G. Myrdal, L'Equilibre Monetaire, (trad) edition Genin, Paris, 1950.

استخدام الموارد المتاحة في الاقتصاد وإنتاج السلع التي يريدها المستهلك وهو المقصود بأن هذا النظام يخضع لسيادة المستهلك .

وقد يمكن أن نقدر هذه النظرة التي سيادة المستهلك بأن ما يظهر في السوق ليس رغبات المستهلك في ذاته ، ولكن المستهلك المزود بقوة شرائية ، بمعنى أن الأصوات Votes التي يعبر بها عن رغبات المستهلكين إنما هي أصوات موزونة أو مرجحة Weighted بحسب دخل كل منهم . فصاحب الدخل الكبير سيكون له أثر أكبر على الأثمان من صاحب الدخل الصغير . وهذا هو النقد الأساسي الموجه إلى النظام الرأسمالي ، وواضح أن النقد لا يتعلق بالاعتماد على نظام السوق وإنما على كيفية توزيع الدخل . فهذه الدخول موزعة بحسب العمل والملكية ، ومن الممكن أن تناقش في مدى مشروعية دخل الملكية . ولكن هذه مسألة أخرى . وهي على أي الأحوال الأساس الذي تستند إليه معظم النظم المعارضة للنظام الرأسمالي .

ويكاد يعتبر نظام التخطيط عكس نظام السوق مفهوماً على النحو المتقدم . فالتخطيط يعتمد على مركزية القرارات الاقتصادية سواء من حيث تحديد السلع والخدمات الواجب إشباعها أو من حيث اتخاذ الوسائل الكفيلة بتحقيق هذا الإشباع ، وبذلك تحل قرارات سلطة مركزية محل قرارات وحدات المستهلكين والمنتجين اللامركزية . فالمشكلة الاقتصادية واحدة في جميع المجتمعات ولكن الاختلاف يفتصر على وسائل حل هذه المشكلة . هناك دائماً موارد محدودة ، صالحة لاستخدامات متنوعة وفقاً للفن الانتاجي المتاح ، وحاجات عديدة ، وتكمن المشكلة في اختيار الحاجات الأولى بالإشباع وفي اختيار أنسب الطرق لإنتاج السلع والخدمات التي تشبع هذه الحاجات . ويعتمد نظام السوق على قرارات وحدات لا مركزية لتحقيق هذا الاختيار ، المستهلك بالنسبة للحاجات والمنتج بالنسبة لطرق الإنتاج . أما في ظل نظام التخطيط فإن هذا الاختيار يتم على مستوى مركزي حيث تتولى سلطة عليا (أيا كان اسمها لجنة التخطيط المركزية أو أية سلطة سياسة شعبية) تحديد الحاجات وإجابة الإشباع والسلع والخدمات اللازمة لذلك ، وتفرض هذه الحاجات والسلع على المستهلكين وعلى المنتجين ، فأولئك لا يجدون سوى هذه السلع والخدمات ، وهؤلاء عليهم إنتاج هذه السلع والخدمات . ولذلك يقال بأن نظام التخطيط هو نظام كمي بالمقابلة إلى نظام السوق الذي هو نظام «قيمي» . والسبب في ذلك هو أن التخطيط ينحصر في نهاية الأمر في تحديد الكميات التي تنتج كل سلعة وخدمة وتفرض هذه الكميات على المستهلكين والمنتجين على السواء . ولذلك فإن مدى توفيق هيئات التخطيط المركزية ينحصر في القيام باختيار الأهداف المناسبة التي ينبغي تحقيقها ، ومن ثم السلع والخدمات الواجب إنتاجها ، وكذلك في تحقيق الانسجام والتناسق بين هذه الأهداف المختلفة وبينها وبين الوسائل المتاحة للإنتاج من موارد وفن انتاجي . وتقوم الفكرة الأساسية في ذلك على أنه في كثير من الأحوال لا يمكن الارتكان إلى رغبات الأفراد التي ينقصها العلم ويغلب عليها قصر النظر ، ومن ثم فإنه يمكن أن تكون أهداف الخطة أكثر اتفاقاً مع مصلحة الأفراد والمصلحة العامة مما لو تركت الأمور للأفراد وحدهم وتركهم تحت تأثير الجهل والدعائيات . وليس معنى قيام سلطة مركزية بتحديد أهداف الإنتاج أنها لا تراعي رغبات هؤلاء وتفرض عليهم سلعا وخدمات لا يريدونها أصلاً .

فرغبات الأفراد تدخل ولا شك في اعتبار سلطات التخطيط المركزية ولكنها لا تعتبر المبرر الوحيد للإنتاج كما في ظل نظام السوق ، بل تدخل هناك اعتبارات أخرى من تقرير المصلحة العامة ، مما قد يغفل عنه الأفراد . كذلك فإن سلطات التخطيط المركزية لا تقتصر على وضع قائمة بالأهداف الواجب تحقيقها وإنما ينبغي أن تراعي أن يتحقق التناسق بين هذه الأهداف وبعضها وبينها وبين الوسائل المتاحة لها . وبعبارة أخرى ينبغي أن تضمن الخطة التوازن في الاقتصاد ، فلا يكفي تقدير ضرورة إنتاج كمية كذا من هذه السلعة دون التأكد من توافر القدرة على ذلك .

وبذلك فإن الخطة تضمن تحقيق التوازن مسبقا بين الطلب والعرض وفي هذا تختلف الخطة عن السوق فالتوازن في الخطة هو توازن سابق ex ante ويتحقق التوازن اللاحق Ex post وفق تقديرات الخطة اذا كانت الخطة سليمة ، ولا يتحقق التوازن اللاحق ونظهر اختلالات اذا لم يكن التخطيط سليما او طرات عوامل لم يكن من السهل توقعها .

ولا يعني القول بأن التخطيط يتضمن توزيعا كيميا للموارد أن الاثمان لا تستخدم ، فالواقع انه نظرا للتنوع الشديد بين عناصر الانتاج المستخدمة وبين السلع والخدمات المنجزة لا بد من استخدام وسيلة واحدة للقياس ، وهي بالضرورة النقود ، مما يؤدي الى أن تظهر الكميات الاقتصادية في شكل قيم . بالإضافة الى أنه في جميع الدول الاشتراكية وفي الظروف العادية لا توزع الدخول بشكل عيني وانما في شكل نقدي ، والمستهلك يوزع هذا الدخل النقدي على السلع الموجودة بالسوق . ولكن هذه الاثمان والقيم التي تظهر في السوق ليس لها أكثر من دور محاسبي بحث بالنسبة لسلطات التخطيط ودور توزيعي بالنسبة للمستهلكين ، ولكن ليس لهذه الاثمان أى تأثير على القرارات الاقتصادية المتعلقة بالانتاج ، على الأقل ليس بشكل مباشر . فارتفاع ائتمان سلعه نتيجة لزيادة الطلب عليها وظهور سوق سوداء او اخفاؤها كلية من السوق لا يؤدي الى زيادة عرض هذه السلعة لأن الانتاج مرتبط بالخطة وليس برغبات الأفراد كما تظهر في السوق . على أن ذلك لا يمنع سلطات التخطيط من أن تأخذ هذه المؤثرات في الاعتبار عند وضع الخطة الجديدة او عند تعديل الخطة القائمة .

وبخلاصة القول أن التخطيط ، في الاصل ، نظام يقوم على قرارات تصدر من سلطة مركزية وبحيث تراعي تحقيق التوازن مسبقا بين الطلب والعرض في الاقتصاد (١) .

مما تقدم قد يبدو أن نظامي السوق والتخطيط على طرفي نقيض ، ولكن الواقع أن تطور المجتمع الصناعي الحديث قد جعل منهما أمرين متكاملين بحيث نلاحظ من ناحية مزيدا من التدخل والتخطيط في الدول الرأسمالية ، ونلاحظ من ناحية أخرى مزيدا من الحرية وترك المجال للسوق في الدول الاشتراكية . وهكذا يكاد يبدو التنظيم الحالي للمجتمع الصناعي الحديث كمزيج من القرارات المركزية والقرارات اللامركزية وان كان ذلك بدرجات متفاوتة بين الدول المختلفة .

سبق أن شربنا الى أن النظام الرأسمالي قد تطور تحت ضغط حاجات المجتمع الجديد وأن المنافسة الكاملة لم تعد سوى حالة استثنائية من حالات السوق . فالأصل هو المشروعات الصناعية الكبرى والتي تؤثر بقرارها المنفرد في الاثمان ، ومن ثم في الكميات المعروضة والمطلوبة . ومن الواضح أن قرارات هذه المشروعات الكبرى لا يمكن اعتبارها مظهرا من مظاهر اللامركزية وانما على العكس هي صورة للمركزية التي تباشرها هذه المؤسسات الصناعية الكبرى . ومن هنا نفهم المقصود عادة من القول بوجود مراكز قوى خفية في الدول الرأسمالية . كذلك سبق أن أشرنا الى أن التطور الذي لحق النظام الرأسمالي نتيجة لزيادة الاستهلاك قد جعل التدخل لحفظ مستوى الطلب الفعلي أمرا ضروريا ، وهذا هو ما قامت به نظرية كينز على ما سبق أن أشرنا اليه وبالمثل فان تدخل الحكومات الغربية لم يقتصر على توفير معدل معقول من الطلب الفعلي اذا

(١) نأر خلاف نظري فيما مضى حول إمكان الوصول الى تحقيق الكفاءة الاقتصادية في ظل النظام الاشتراكي حيث شكك في ذلك بعض الاقتصاديين ، ولكن هذه القدرة على تحقيق الكفاءة أصبحت أمرا مستقرا من الناحية النظرية وخاصة بعد كتابات أوسكار لانجر ، راجع في ذلك مقالنا ، النظرية الاقتصادية وكفاءة الانتاج في ظل النظام الاشتراكي ، الاهرام الاقتصادي ، ١٥ فبراير ١٩٦٦ .

كانت ظروف الكساد سائدة كما كان الحال في الثلاثينيات وانما امتد تدخل الحكومات بالسياسة الاقتصادية الى غرض تحقيق النمو الاقتصادي بالإضافة الى بعض الأهداف الاجتماعية الأخرى مثل التعليم والصحة وغيرها . ولذلك فاننا نجد أن هناك اتجاهًا متزايدًا في الدول الرأسمالية الى الأخذ بأسلوب أو بآخر من التخطيط . ونجد ذلك واضحًا في فرنسا وفي الدول الاسكندنافية وفي هولنده ، كما نجده في إنجلترا ودرجة أقل في الولايات المتحدة الأمريكية .

كذلك فان نظام التخطيط وان كان معادلاً تماماً لنظام الأمان من حيث امكانية الوصول الى تحقيق الكفاءة الاقتصادية (١) الا أن تطور المجتمع الصناعي يجعله غير كاف لمواجهة حاجات هذا المجتمع المتقدم . ذلك أن نقطة البداية التي يعتمد عليها نظام التخطيط هي إمكان توافر العلم الكامل لدى سلطات التخطيط المركزية بما يجعلها في وضع أفضل من الوحدات اللامركزية عند اتخاذ القرارات ، وبذلك تستطيع تلك السلطات أن تتجنب الكثير من الضياع والفقد ، نتيجة عدم وجود تنسيق مسبق بين القرارات . وهذا العلم ينبغي أن ينصرف الى عناصر القرار الاقتصادي وهي :

- ١ - ترتيب أولويات الحاجات في الجماعة .
- ٢ - الموارد المتاحة للمجتمع .
- ٣ - الفن الانتاجي المتاح .

وهذه الأمور يسهل توافر العلم الكامل بها، أو على الأقل قدر كاف من العلم بها إذا كان المجتمع في أول مراحل التنمية (أو قامت ظروف استثنائية مثل الحروب) حيث لا تقوم خلافات كبيرة من حيث الأهداف : التنمية السريعة عن طريق التصنيع . كذلك بالنظر الى قلة الموارد وضعف الفن الانتاجي المتاح في أول مراحل التنمية فان الاختيارات التي تعرض بالفعل تكون محدودة مما يمكن معه لسلطات التخطيط المركزية الاحاطة بها واتخاذ قراراتها على أساس معقول .

ولكن الأمر يكون غير ذلك اذا تقدمت الدولة وعرفت خصائص المجتمع الصناعي الحديث . فهنا يكاد يكون العلم التام أمراً مستحيلاً ، ومن ثم فان قرارات التخطيط المركزي لا بد أن تكون قاصرة . كذلك فان محاولة توفير المعلومات لن تؤدي الا الى زيادة أجهزة جمع المعلومات وتحليلها والرقابة عليها مما يؤدي الى ازدياد النفقات وعرقلة سرعة القرارات . وقد لاحظ أحد الاقتصاديين الروس أن استمرار معدل الزيادة الحالي في العاملين في جمع المعلومات وتحليلها والرقابة عليها بما يرتبط بأجهزة التخطيط والمتابعة والاحصاءات والحسابات .. سيؤدي بالاتحاد السوفياتي الى استخدام أكثر من ثلثي قوته العاملة في هذه الأجهزة قبل نهاية القرن .

ولذلك فانه من الضروري ، ولاعتبار عملي بحث ، الالتجاء الى نوع من أساليب الإدارة اللامركزية في الدول الاشتراكية المتقدمة . ولذلك فقد ظهرت في الدول الاشتراكية المتقدمة صناعات دعوات للإصلاح الاقتصادي وللأخذ بصور من أساليب السوق في تحديد أذواق المستهلكين ونوع السلع والخدمات التي تنتج ، وترك المشروعات تنتج وفقاً للأسلوب الذي يناسبها لتخفيض

(١) انظر في التقابل التام بين نظام التخطيط الشامل ونظام الأمان في المنافسة الكاملة وباستخدام الأساليب الرياضية في البرامج الخطية Linear Programming وحيث يكون أحد النظامين البرنامج الأولي Primary Program والثاني البرنامج المقابل dual program

T. C. Koopmans, Three Essays on the State of Economic Science, New York, Mc Grow Hill, 1957, PP. 40 et seq.

نقطة الانتاج، ومن ثم ترك بعض الحرية لها فى تحديد الفن الانتاجى المناسب . وهذا فى الواقع هو المدلول الحقيقى للدعوة الى الأخذ بفكرة الربح فى المشروعات فى الدول الاشتراكية. فليس المقصود هو العودة الى نظام الملكية الخاصة للدول الرأسمالية ، وانما الفرض أن يكون توجيه الانتاج ، على الأقل فى جزء منه ، وفقا للقرارات اللامركزية كما تظهر فى السوق من جانب المستهلكين والمنتجين . وبذلك يعتبر معيار الربح مظهرا لفكرة السوق اللامركزية .

وهكذا نستطيع أن نلمح تقاربا بين النظامين ، وأن السوق والخطة ليسا متعارضين كما قد يبدو للوهلة الأولى وانما هما أسلوبان متكاملان . الخطة تبين الاختبارات الأساسية للمجتمع للمستقبل والسوق تقوم بالتنفيذ اليومي وتحقيق الإجراءات اليومية والتفصيلية اللازمة لتنفيذ هذه الخطة (١) . وهذه الخطة ضرورية فى كل مجتمع حديث ، فقد سبق أن أشرنا الى أن الحساب الاقتصادى هو من أهم خصائص هذا المجتمع . والخطة لا تعدو أن تكون تطبيقا لهذا المبدأ على الاقتصاد فى مجموعه . ولكن هذه الخطة ينبغى أن تكون اجمالية وقيمة وليست تفصيلية وكمية ، وأن تقتصر على السياسات العامة . وفى نفس الوقت يقوم السوق بالتنفيذ اليومي لهذه الخطة اجمالية .

وفى جميع الأحوال وسواء عند اتخاذ القرارات الاقتصادية المركزية المتعلقة بالخطة اجمالية أو القرارات الاقتصادية اللامركزية المتعلقة بمتابعة السوق فإن المشاكل المطروحة تجعل دور الفئتين فيهما كبيرا على النحو الذى تعرضنا له فيما سبق .

عناصر القلق - الطلبة والمثقفون

قد يبدو مما تقدم أن المجتمع الصناعى الحديث ، وقد خلص الانسان من عبء حاجاته الضرورية وفتح آفاقا بعيدة للانتاج ومن ثم للاستهلاك قد حقق أخيرا حلم الانسان فى الحياة : حياة هادئة هادفة . ولكن الحقيقة غير ذلك تماما فان هذا المجتمع وقد تمكن من القضاء على نوع خطير من المشاكل التي صادفت الانسان - ربما الأصح القول وقد بدأ فى القضاء عليها - وهي مشاكل الندرة فى توفير الاشباع للحاجات الضرورية ، فانه نفسه قد بدأ يواجه نوعا جديدا من المشاكل ، وهذا النوع الجديد من المشاكل لم يعد تغلب عليه الصفة الاقتصادية بقدر ما يغلب عليه الطابع النفسى والثقافى . فلم يعد التساؤل الرئيسى كيف يمكن توفير الاشباع الأساسى للحاجات الضرورية لوجود الانسان وانما أصبح التساؤل عن نوعية هذا الوجود والهدف منه ، ولم يقتصر التساؤل عن مستوى المعيشة وانما جاوز ذلك الى نوع المعيشة (٢) . لا تقتصر مشاكل هذا المجتمع الجديد على تغيير فى نوعها وفى التساؤلات المطروحة ، وانما ترتب على ذلك بالضرورة تغيير فى اشخاص المتساقلين والناشرين . فحيث كانت المشاكل المطروحة بالدرجة الأولى مشاكل اقتصادية وتوفر الحاجات الضرورية للأفراد ، كان من الطبيعى أن تصدر صيحات التغيير والتمرد من الفئات المهضومة اقتصاديا أو المتحدثين باسمهم مثل العمال . أما الآن وحيث تغيرت المشاكل وأصبحت ذات طبيعة ثقافية ونفسية بالدرجة الأولى فان مصدر القلق والتمرد قد انتقل من نقابات العمال الى الشباب بصفة عامة والطلبة والمثقفين بصفة خاصة . وهذا ما أدى الى ظهور شعارات جديدة

(١) انظر فى هذا الموضوع مشروع الخطة الخامسة الفرنسية

Projet du Rapport sur les Principales Options du V Plan. Commissariat general du Plan d'Equ-
ipement et de Productivite, Paris, September, 1964.

(٢) لعل من اوائل من اشاروا الى أهمية التفرقة بين مستوى المعيشة Niveau de vie ونوع المعيشة genre de vie هو الكاتب الفرنسى J. Fourastie انظر كتابه : Le Grand Espoir du XX Siecle, P.U.F. Paris, 1958.

مثل « ثورة الشباب » « والثورة الثقافية » وغير ذلك (١) . ونود الآن أن نتعرض لهذه المظاهر بشيء من التفصيل .

سبق أن أشرنا الى أن « المجتمع الصناعي الحديث » بقدرته الفنية الهائلة يعمل على زيادة الانتاج باستمرار ومن ثم خلق عادات جديدة للاستهلاك للأفراد . وهذا المجتمع في سعيه المستمر لزيادة الانتاج والاستهلاك لا يستهدف سوى مزيد من الانتاج ومزيد من الاستهلاك . فهو جرى محموم دون ما أى هدف ظاهر . ولعل من الأمثلة التي تعبر رمزيا عن طبيعة هذا المجتمع هو ما نراه في هذا العصر الحديث من « حب السرعة » ولذلك يسمى عصر السرعة ، فالتسابق يقبل على ركوب السيارات السريعة ويقودها بسرعة جنونية ، وتنافس الشركات في اخراج نماذج من سيارات أكثر سرعة ، الكل يريد أن يجرى بسرعة ، ويريد أن يسبق . ولكن لماذا ؟؟ أن يسبق ماذا هذه اسئلة لا اجابة عنها ، فالمهم هو مزيد من السرعة ، وهذا هو شأن مجتمع الاستهلاك ، مزيد من سلع الاستهلاك ، ولكن أى سلع ، ولماذا ؟ فهذا أمر لم بطرحه مجتمع الاستهلاك . وقد بدأ يعاني منه .

وقد سبق أن أشرنا الى أن المجتمع الصناعي الحديث في سعيه لمزيد من الانتاج والاستهلاك يستخدم المواد الضخمة وبإمكانيات كبيرة للتأثير في أذواق المستهلكين وتوجيههم نحو الاستهلاك أكثر وأكثر . وبذلك فإن هذا المجتمع بإمكانياته الضخمة يصل على قصر دور الفرد على مجرد وحدة لاستهلاك ما يقدم له في السوق ، دون أن تكون لارادة هذا الفرد أى دور يذكر . وفي اختيار السلع والخدمات التي تطرح في السوق فإن ما يراعى هو مدى قدرة الفن الانتاجي على المزيد من الانتاج دون أية اشارة الى أثر هذه السلع والخدمات على تنمية قدرات الفرد وإمكانياته الثقافية والانسانية بما يعود عليه بنفع حقيقي . ولذلك فإن مشكلة حرية الفرد هي جوهر المشاكل الجديدة لمجتمع الاستهلاك . فحرية الفرد هي في تنمية إمكانياته وقدراته الذاتية والتي تمكنه من الإبداع والابتكار والمساهمة في حياة المجموع مساهمة ذاتية يشعر فيها بدوره العطاوي وهو متحرر من كافة القيود ، وسواء أكانت قيودا قانونية أم قيودا اقتصادية . ولم يكن من حق الفرد دائما المساهمة في أمور الجماعة التي ينتمي اليها ، بل كان هذا الحق قاصرا على فئة معينة من الاشراف والنبلاء . وقد حققت الثورة الديمقراطية حق الفرد ، كل فرد ، في المساهمة في أمور الجماعة التي ينتمي اليها دون أى عائق قانوني ، كذلك فإن الحاجة الاقتصادية تعوق الفرد دون الاسهام الحقيقي في أمور جماعته رغم تقرير هذا الحق قانونا له . ولذلك فإن حرية الفرد تظل نظرية ما لم يتوافر له القدر الضروري اللازم لحفظ مستوى معيشة معقول وقدر معقول من العلم والمعرفة . ولعل الثورة الاشتراكية قد قامت لتوفير هذه الحرية الاقتصادية لطبقة العمال . ولكن ذلك لا يكفي اذ لا بد من توفير الظروف النفسية والثقافية الضرورية لابداع الفرد . ولذلك فقد كان من الشعارات الطريفة التي رفعت أثناء ثورة الطلبة في فرنسا في مايو ١٩٦٨ والتي كتبت على جدران السوربون : « الثورة البرجوازية ثورة قانونية ، والثورة البروليتارية ثورة اقتصادية أما ثورتنا فهي ثورة ثقافية نفسية » (٢) . وقد سبق أن اشرنا الى أن المجتمع الصناعي الحديث يؤكد على ضرورة نمطية الاستهلاك ومن ثم تأكيد الذوق الجماعي للاستهلاك دون أية مراعاة لتنمية الأذواق الفردية

(١) انظر في تحليل ثورة الطلبة في فرنسا ، كتابنا عن مجتمع الاستهلاك ، سابق الإشارة اليه .

(٢) استخدم الطلبة في فرنسا في أثناء ثورة مايو ١٩٦٨ طريقة جديدة في الاعلام وهي كتابة الشعارات على جدران الكليات والمعاهد وذلك تشبها بصحف الحائط التي ظهرت في الصين مع ظهور أول صحيفة ثم أعيدت في أثناء الثورة الثقافية اخيرا . وقد جمعت هذه الشعارات في كتيبات صغيرة تحتوى على ما كتب في ذلك الوقت ، انظر

Les Murs ont La Parole, mai 68, editeur Tchou, France Paris, 1968

ومن ثم الابداع . وقد عبر أحد الفلاسفة المعاصرين « ماركوز » ومن أكثرهم تفهما لمشاكل العصر - عبر عن الانسان المعاصر بأنه « الانسان ذو البعد الواحد » وذلك في كتابه بهذا الاسم :
(١) One dimensional Man

ويرى ماركوز أن الانسان في علاقته بالمجتمع الذي يعيش فيه : يمكن دائما أن يميز بين بعدين لهذه العلاقة : البعد الأول هو الاندماج والتلاؤم ، والبعد الثاني هو المنازعة والرفض . وفي كل المجتمعات نجد أن الفرد يحتفظ في علاقته بالمجتمع الذي يعيش فيه بهذين البعدين : الاندماج من ناحية ، والمنازعة من ناحية أخرى . فكل حضارة تطبع أفرادها بنوع من التشابه ، ولكنهم أيضا مختلفون . وهذا التشابه والاختلاف هو الذي يحفظ للفرد توازنه داخل المجتمع الذي يعيش فيه . ويرى ماركوز أن مجتمع الاستهلاك خلافا لغيره من المجتمعات السابقة يتجه نحو إلغاء جانب المنازعة أكثر فأكثر ، ومن هنا نجد أنفسنا في ظل حضارة تميل الى غلبة بعد الاندماج على حساب بعد المنازعة ، أن الانسان ذا البعد الواحد هو صورة الانسان الحديث . فمجتمع الاستهلاك عن طريق قدرته الفائقة على زيادة انتاج سلع الاستهلاك ومن ثم رفع المستوى المادي لأفراده ، يتجه في الواقع الى إلغاء جانب المنازعة لتصبح شكلية فقط . ومع ذلك فالقدرة الهائلة التي يتمتع بها المجتمع الصناعي الحديث لم تخلق مجتمعا ذا وجه أكثر انسانية بل لعل العكس هو الصحيح . ولننظر حولنا .

بالرغم من مظاهر الثراء التي تتمتع بها الدول الصناعية المتقدمة وفي مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية لا زالت هناك جزر للفقر تعيش وسطها . ويكفي النظر الى مشكلة الزنوج والأقليات في الولايات المتحدة الأمريكية لمعرفة الى أي حد يتعايش مجتمع الوفرة مع مجتمع الندرة . والأمير ليس متعلقا فقط بسوء توزيع الثروة والدخول وإنما هو أخطر من ذلك بكثير . فنحن نعرف أن النمو بطبيعته ليس متوازنا سواء من ناحية القطاعات المختلفة أو من ناحية التوزيع الجغرافي . فهناك دائما قطاعات أقدر على تحقيق معدلات من النمو أكثر من غيرها ، ونفس الشيء بالنسبة للمناطق الجغرافية المختلفة . وتقوم السياسات الاقتصادية المختلفة بالعمل على تخفيف هذا التفاوت .

ولكن مشكلة الزنوج والأقليات في الولايات المتحدة الأمريكية ليست مجرد مشكلة نمو غير متوازن ، فهي مشكلة حضارية ، حيث لا يتوافر لهؤلاء القدر اللازم من الرعاية الثقافية والاجتماعية التي تسمح لهم بالانتماء حقيقة الى المجتمع الذي يعيشون فيه ، ومن ثم يسايرون التقدم القائم فيه . فوجودهم في هذا المجتمع إنما هو وجود مادي دون أي انتماء حقيقي . ومن ثم فإن هذا التقدم المادي الرهيب لم يستطع أن يوفر لهؤلاء الفرصة المناسبة لتنمية قدراتهم الذهنية وغيرها للمشاركة الحقيقية في المجتمع الذي يعيشون فيه .

وليس الأمر متعلقا فقط بهذه الأقليات العنصرية بل أن الفرد العادي لا يستطيع الادعاء بأنه أكثر حرية في هذا المجتمع الحديث . فالصورة التي أخذها التقدم المادي في الولايات المتحدة الأمريكية مثلا تقتصر على المزيد من الحصول على السلع الاستهلاكية المشكوك في منفعتها الحقيقية ، في حين أن حاجات أساسية للفرد لا زالت بعيدة عن متناوله . فالخدمات الأساسية لا زالت في الولايات المتحدة الأمريكية خدمات غالية نسبيا بالمقارنة الى أهميتها : الخدمات الصحية والتعليم الجامعي والعالي تستنفد جزءا باهظا من ميزانية الفرد بالرغم من حيوية هذه الخدمات لتنمية قدرات الفرد ذاته . ورغم الأهمية الهائلة التي يحتلها العلم والبحث

(١) الفيلسوف ماركوز ونحن نشير الى الترجمة الفرنسية

H. Marcuse, L'Homme Uni dimensionnel, edition de minuit, Paris, 1968.

العلمي على ما سبق أن أشرنا إليه ، فإن النظرة اليه تنحصر في اعتباره وسيلة لتمكين المجتمع من استخدام فنيين أكثر لمزيد من الإنتاج . أما المعرفة باعتبارها حاجة انسانية ، وضرورة فردية لاثراء شخصية الفرد وتنمية ملكاته وذوقه في التمتع بالحياة وفي الاسهام فيها - فهو أمر غير وارد في منطق المجتمع الصناعي الحديث بالشكل الذي تحدثنا عنه . ومن هنا نستطيع ان نفهم أن التسهيلات التي تعطى في الجامعات ومراكز البحوث من منح دراسية واعانات وتمويل ، تقتصر غالبا على ما تظهر نتائجه من السوق في شكل انتاج أو ترغيب أكثر للأفراد على مزيد من الاستهلاك . وهذا ما يظهر الاختلال وعدم التناسب في ميزانيات الفروع العلمية ذات الارتباط المباشر بالسوق والفروع العلمية البعيدة نسبيا عن اقتصاد الانتاج والاستهلاك . وقد انعكس هذا الاختلال على الفرد الحديث ، فهو ماديا عنصر متقدم جدا ويستطيع أن يدير وأن يحرك قوى رهبة وبكفاءة كبيرة ، ولكنه انسانيا وأخلاقيا لازال عنصرا متخلفا ، وتحركه نفس النوازع والرغبات التي نجدها عند القبائل البدائية ، فالتقدم الذي حققه الانسان في الميدان المادى أكبر بكثير مما حققه في الميدان الأخلاقى . فلم يحدث أى تغيب يذكر في وعي الفرد وفي دوافعه . وليس من الغريب أن تظهر في هذا المجتمع مشاكل خطيرة مثل الجريمة . وهي ليست جريمة لأسباب اقتصادية ، وإنما هي أشبه بالجريمة في ذاتها : الجريمة المطلقة . وان ما يهز المجتمع الأمريكي حاليا هو انتشار هذا النوع من الجرائم التي تعبر عن الاختلال الحقيقي في ما بين التقدم المادى وبين تقدم الوعي الانساني وهو ما لم تضاف اليه حضارة الاستهلاك شيئا يذكر .

كذلك فانه من المخجل في هذا العصر الذى بلغ فيه التقدم العلمي والفني الى هذا المدى البعيد من السيطرة على القوى الطبيعية ، ومن القدرة على زيادة الانتاج وترشيده - أن نرى أكثر من ثلثي العالم يعيشون في بؤس وعلى حافة الهلاك جوعا . ومن الأسباب التي ساعدت على ذلك ما تقتطعه ميزانيات التسليح . وفي الواقع فان النمو الهائل لصناعات التسليح يعبر بشكل كبير عن منطق « المجتمع الصناعي » ، فليس حقيقيا ولا مقنعا الآن أن التسليح في هذه الدول يتم لابعاد خطر الحرب وضمان السلام . وليس حقيقيا ولا مقنعا أيضا أن هذه الميزانيات الضخمة للتسليح إنما تحمي مصالح الدول . ولكن صناعات التسليح من الصناعات الرائدة في التقدم التكنولوجي . والتوسع في هذه الصناعات إنما هو انصياع طبيعي لمنطق المجتمع الصناعي : مزيد من الانتاج ومزيد من الاستهلاك . فأكثر الصناعات التي عرفت نموا هائلا سواء من ناحية حجم الانتاج أو من ناحية الاكتشافات والأخذ بأساليب جديدة في الانتاج كانت هي الصناعات المرتبطة بالتسليح . ويصدق ذلك على الولايات المتحدة الأمريكية كما يصدق على الاتحاد السوفياتي . ولذلك فان سباق التسليح ليس أمرا متعلقا فقط بالسياسة الدولية والتوازن الدولي بين القوى بل انه أمر داخلي في طبيعة المجتمع الصناعي ذاته ولذلك فان الكاتب الأمريكي Mills يخشى من طبقة الفنيين لسيطرة مايسميه بالميتافيزيقا العسكرية Military metaphysics (١) على تفكيرهم بما لهذه الصناعات من تقدم تكنولوجي هائل ومن ثم جاذبية خاصة على هؤلاء الفنيين المرضى بزيادة الانتاج ، أى انتاج ! ومن الطبيعي أن يترتب على هذا السلوك مشاكل ضخمة تهز الضمير الانساني . فتظهر حرب فيتنام ويحارب الشباب الأمريكي حربا لا يعرف هدفا لها ، وتدخل قوات حلف وارسو تشيكوسلوفاكيا لحماية الحلف ، ضد من ؟

وهكذا نجد أن المجتمع الصناعي الحديث قد طرح تساؤلات عديدة وظهر وكأنه غير كاف وغير قادر على تحقيق حرية الفرد . ومن هنا ظهرت عناصر جديدة للقلق والاضطراب في هذه

1. C. Wright Mills, *The Causes of World War Three*, Simon & Schuster, 1958 PP. 37-50.

المجتمعات . وقد كان الشباب والجامعات يوجه خاص مصير هذه الحركات الجديدة . ولذلك علينا أن نتساءل لماذا الشباب ولماذا الجامعات والمثقفون ؟

توافرت للشباب في العصر الحديث عدة ظروف جعلته أكثر قدرة على التأثير على أمور المجتمع الذي يعيش فيه ، وسيظهر أثر ذلك بشكل أوضح في السنوات القادمة . فالتقدم في العلوم وفي المواصلات مكنت الشاب في سن مبكرة من تحصيل قدر كبير جدا من المعلومات المتنوعة والتي ما كان يستطيع اكتسابها في الماضي إلا في فترات أطول من ذلك بكثير . وبالمثل فإن مجتمع الرخاء قد رفع عن كاهل الشاب الاحساس بالمسؤولية من ناحية الحصول على دخل في المستقبل ، فالإنتاج في توسع مستمر وظروف الكسب موجودة دائما ، وبذلك يتيح للشباب فرصة أكبر للتأمل والتفكير في المشاكل العامة وعدم الاقتصار على مشاكله الخاصة . ولعل أهم ما ساعد الشباب على بلورة دورهم في تغيير المجتمعات التي يعيشون فيها هو فشل تجربة الكبار والناضجين في توفير مجتمعات مقبولة . فالشباب دائما أكثر خيالا وأكثر اقداما ، ولكن تنقصه الخبرة ، والخبرة لا تكتسب إلا بالسن . ولكن ماذا فعلت الخبرة والتجربة ؟؟ كما يقول توفيق الحكيم في حوار مع ابنه عن تلاقي الاجيال عن كيفية نقد الشباب لتوقيع الآباء « جاءت الحروب والكوارث والمجاعات وفتحت ابواب جهنم الارضية على صورة رهيبة ، وكان الشباب هو الحطوب والوقود وأدرك أن كل ذلك وقع بتوجيه الجيل السابق . هنا بدأ يتساءل : وأين قيمة الخبرة إذن ؟ ان الشيوخ لا يستفيدون من أخطائهم عبر التاريخ » (١)

وإذا كنا قد رأينا أن سمة المجتمع الجديد هو « الانسان ذو البعد الواحد » فإن الشباب وبوجه خاص الطلبة يحتلون مركزا خاصا في هذا المجتمع . فإذا كان الاتجاه الغالب في هذا المجتمع هو نحو مزيد من الاندماج والفاء جانب المنازعة والرفض إلا أن الطلبة بحكم تكوينهم الثقافي وبحكم المثالية التي تحكم سلوكهم ، يكونون بعيدين بعض الشيء عن هذا الاتجاه الغالب .

ولذلك نجد الطلبة في جميع دول العالم يمثلون فئة مستقلة تكاد تقوم للمجتمع بوظيفة الضمير والحساب ، وهو أمر أصبح مستحيلا عند الطوائف الأخرى بالنظر الى المسؤوليات التي يتحملونها ، وبالنظر الى الكسب المادى المستمر الذي يحققونه في ظل هذا المجتمع . وبعبارة أخرى فإن مجتمع الطلبة لا زال يمثل عنصر الطهارة ، وربما يمكن أن نقول العذرية في وسط مجتمع فقد عذريته واستراح الى جانب الكسب المادى والاندماج على حساب المنازعة والرفض . فالواقع أن الطلبة يوجدون خارج حلقة الانتاج بالمعنى الضيق . ومن الواضح أن هذا النوع من الحياة يحفظ لهم استقلالهم في مواجهة المجتمع ويمكنهم أكثر من غيرهم من مناقشة المبادئ التي يقوم عليها . ولذلك نجد الطلبة أكثر من غيرهم قدرة على الاحتفاظ بمسافة معينة من مجتمع الاستهلاك مما يمكنهم من مناقشة هذا المجتمع ، فهم غرباء عنه ، ولذلك فهم أكثر الطبقات ثورية . وإذا كان ماركس قد حدثنا عن ثورية طبقة البروليتاريا ، فينبغي أن نتذكر الأصل الذي جاء منه هذا الاصطلاح ، فهو يعني عند الرومان الاجانب عن المدينة والذين لا يتمتعون تبعا لذلك بحق الملكية . وقد رأى ماركس أن العمال يعتبرون في الواقع خارجين عن المجتمع الرأسمالي لأنهم لا يتمتعون بحق الملكية . ولنا أن نتساءل اليوم عما إذا كانت هناك حاجة الى العودة الى المعنى الأصلي للبروليتاريا فهم الاجانب عن المدينة ولو تمتعوا بحق الملكية . فالطلبة في الجامعات وهم أبناء الطبقات المستريحة هم أكثر العناصر ثورية في المجتمعات المتقدمة ، فهم الغرباء عن هذا المجتمع .

والواقع أنه مما ساعد على الدور الذي يلعبه الطلبة هو نشوء الوعي الجماعي بينهم . فقد نشأ

وعى طلابي يجمع بينهم ، ومما ساعد على دخولهم المسرح السياسي كما فعلت طبقة العمال عندما دخلت المسرح السياسي في القرن الماضي . وقد كانت الفكرة السائدة هي أن وجود الطلبة مع بعضهم البعض وجود عرضي ، كما يوجد عدد من الركاب في سيارة أتوبيس مثلا ، فلا يمكن أن نتحدث عن وعي جماعي بينهم ومن ثم عن عمل جماعي . ولكن الأحداث بينت وجود رابطة قوية بين الطلاب وأكدت نشوء الوعي الطلابي . وهذا ما أظهرته أحداث الطلبة في مختلف دول العالم . ولم ينجح الطلبة في تكوين وعي جماعي وتحقيق التضامن فيما بينهم فحسب ، وإنما وصلوا أو كادوا إلى ما لم تصل إليه حركة العمال بعد ، وهو « الدولة » أو « الأممية » . فالتضامن بين الطلبة حركة مثالية تستهدف خير الإنسان وتجاوز الحدود الإقليمية وساعد على ذلك ما سوف نشره إليه من دور الثقافة الحالية باعتبارها ثقافة عالمية تؤكد وحدة الفكر والمشاعر . ومن ثم فإن الطلبة قد جاوزوا في كثير من الدول المشاكل الإقليمية الضيقة وظهرت حركات تضامن مع شعوب وقارات أخرى . وليست حركات التضامن مع شعب فلسطين أو فيتنام إلا مظهرا من هذه الحركات . وغني عن البيان أن مصدرها الأساسي هو جمهور الطلبة . فالتضامن بين الطلبة حقيقي ، وهو يجاوز في كثير من الأحوال الحدود السياسية : « يا طلبة العالم اتحدوا » .

ومنازعة المجتمع الجديد لا تأتي فقط من جانب الطلبة والشباب ، ولكن يساهم فيها جمهور المثقفين والجامعة بوجه خاص . وإذا كنا قد رأينا أن المجتمع الجديد يقوم في الواقع على أعناق الفنيين وتغلب عليه قيم هؤلاء ، إلا أنهم من ناحية أخرى وبخاصة ذلك النوع ذو الثقافة المتنوعة والخيال الواسع هم أنفسهم الذين سيقومون بمناقشة قيم هذا المجتمع . وقد سبق أن أشرنا إلى الأهمية المتزايدة التي تمثلها الجامعة ومراكز البحوث في المجتمع الجديد . ولكن الجامعة ليست فقط مجرد مكان لتطوير وسائل جديدة للإنتاج ، الجامعة لا زالت تقوم على المعرفة والعلم في سبيل إسعاد الإنسان والرقى به . ولعل الميزة الأساسية التي مكنت الجامعة من القيام بالبحث والتقدم العلمي هو تلك القدرة على النقد والمحاولة المستمرة لمجاوزة الحاضر . فليس في العلم مسلمة : كل شيء قابل للنقاش ، وحقيقة اليوم لم تكن معروفة بالأمس بل وربما كان الاعتقاد سائدا بعكسها ، بل وحقيقة اليوم قد تصبح غدا نظرية قاصرة أو غير صحيحة . ولذلك فإن أهم كسب حققه العلم والبحث العلمي هو تلك القدرة المستمرة على الرفض والنقد ، فليس هناك ما يرتفع على المناقشة . وبهذه العقلية الجدلية فإن الجامعة التي ساهمت أكبر المساهمة في تدعيم المجتمع الصناعي الجديد ستكون أحد المراكز الأساسية لمناقشة الكثير من المبادئ والقيم التي نشأت عنها والتي أثرت على حرية الفرد .

كذلك فإن الاختلال الواضح بين التقدم في الميدان التكنولوجي وبين الركود أو التقدم البطيء في ميدان القيم والوعي كان له أثره على الجامعة ومراكز البحوث . فقد أدى تزايد الاهتمام بالدراسات والبحوث ذات التطبيقات الصناعية أن ظهر مدى النقص في الدراسات والأبحاث الإنسانية والكلاسيكية مثل الآداب والفنون والكثير من العلوم الإنسانية . هذا النقص والقصور بدأ يثير مخاوف المثقفين والعلماء أنفسهم . ومن هنا بدأت تظهر في الجامعات اتجاهات لمقاومة هذا التركيز على الميادين « العلمية » ومحاولة إيجاد نوع من التوازن بينها وبين الميادين الفنية والكلاسيكية من أجل خلق إنسان أكثر تكافؤا وتوازنا من حيث المستوى المادي والمعنوي في نفس الوقت . وساعد على ذلك أن الكثيرين من العلماء في الميادين ذات التطبيقات الصناعية المتقدمة بدأوا يشعرون أنفسهم بعدم جدوى هذا النوع من التقدم المادي إذا لم يكن مصحوبا بتقدم مماثل في ميدان الوعي والفكر الإنساني . ولذلك فإن ظاهرة تحول العلميين إلى الدراسات الإنسانية ليست بالقليلة في الوقت الحالي . فكثير من علماء الطبيعة والرياضة وغيرهم نجدهم يتحولون إلى الاهتمام بالدراسات الإنسانية والفلسفية مثل علم الاجتماع والفلسفة وغير ذلك .

والتنظيم السياسي ؟

قد يبدو غريباً في مقال عن « التنظيم السياسي في المجتمع التكنولوجي الحديث » أن يتأخر الحديث عن هذا التنظيم السياسي حتى قارب البحث نهايته . ولكن هذه الغرابة تزول إذا أدركنا انه ليس من الممكن الحديث عن شكل التنظيم لسياسي على نحو مفصل ، فذلك امر سيظل بالضرورة مختلفاً من دولة الى أخرى . فالاتحاد السوفياتي يقترب من المجتمع التكنولوجي الحديث ونظامه السياسي يعتمد على نظام الحزب الواحد ، في حين أن الولايات المتحدة الأمريكية دخلت هذا المجتمع ونظامها السياسي يعتمد على حرية الاحزاب وشكل من أشكال الديمقراطية النيابية . وهذا النوع من الخلافات والفروق سيظل قائماً لأنه يتوقف على عدد هائل من الاعتبارات التاريخية والنفسية لكل شعب من الشعوب .

ولذلك فاننا اذا تحدثنا عن التنظيم السياسي في المجتمع التكنولوجي الحديث انما سنشير الى نوع من التماثل في المشاكل التي ستعرض والتي سيتعين على السلطة السياسية أن تواجهها في جميع الاحيان . وكذلك سنشير الى التماثل في الحلول التي تقدم لهذه المشاكل . أما ما عدا ذلك فان النظم السياسية للدول ستظل متفاوتة ما ظل الانقسام بينها الى دول سياسية مستقلة .

اذا كان علم السياسة هو العلم الذي يدرس « السلطة » فان المجتمع التكنولوجي الحديث من شأنه أن يحدث بعض التغيرات في أشخاص القائمين على السلطة وفي مدى هذه السلطة ، وفي نوع المشاكل التي تتعين مواجهتها . وفي هذا فقط يتم التلاقي بين الحقائق الاقتصادية في ظهور المجتمع الصناعي الحديث وبين الحقائق السياسية في كيفية مباشرة السلطة . (١)

ولعل أول ملاحظة على التنظيم السياسي في المجتمع التكنولوجي الحديث هو زيادة أهمية عنصر الفنيين في أشخاص القائمين على مباشرة السلطة . وقد سبق أن أوضحنا دور هؤلاء بتفصيل . وإيا ما كان الشكل الخارجي للقائمين على السلطة ، حزب واحد حاكم كما في الدول الاشتراكية أو أحزاب متعددة وحكومة نيابية - فان سيطرة الفنيين الحقيقية على قرارات السلطة لا بد أن تتزايد . ولذلك نجد أن أهمية المجالس الاستشارية : مثل المجالس الاقتصادية والمجالس الفنية المتخصصة ستتضح بالضرورة . وسواء وجدت هذه المجالس الى جانب المجالس النيابية في الدول الديمقراطية أو الى جانب الحزب الواحد في الحكومات الشيوعية . وبالمثل فان الأجهزة الفنية الموجودة الى جانب مراكز السلطة ستزيد أهميتها ودورها .

وفي كتاب حديث لروجيه جاردوي :

Le Grand Tournant du Socialisme (٢) يرى هذا الكاتب الماركسي الفرنسي أن الاتحاد السوفياتي تديره مجموعة بيروقراطية عسكرية لا تختلف في جوهرها عن المجموعة الصناعية العسكرية التي تدير الولايات المتحدة الأمريكية . وأهمية هذه الملاحظة القائمة على التشابه في أشخاص القائمين على السلطة في الدولة الحديثة سواء في دولة اشتراكية أو في دولة رأسمالية - لا تكمن في جدية الملاحظة ذاتها ، ولكن في صدورهما من روجيه جاردوي ، وهو يعد أكبر المفكرين الشيوعيين الفرنسيين وعضو اللجنة المركزية والمكتب السياسي للحزب الشيوعي الفرنسي . وهو أمر له دلالة ، حيث أن أغلب الماركسيين يرفضون فكرة التماثل بين تطور المجتمعات الحديثة الاشتراكية والمجتمعات الحديثة الرأسمالية ويرون أن كل محاولة للتقريب انما تقصد صرف الجهود عن مقاومة النظام الرأسمالي .

(١) انظر في العلاقة بين الاقتصاد والسياسة

B. Chenot, Organisation Economique de l'Etat, Daloz, France, 1965, PP. 1-21.

(2) Roger Gataudy, Le Grand Tournant du Socialisme, Collection Idees, Gallimard, Paris, 1970.

كذلك فان من أهم المشاكل الأساسية التي ينبغي على المجتمع الجديد مواجهتها مشكلة الحرية . ولا نقصد بذلك مجرد الحرية السياسية القائمة على مشاركة جميع المواطنين في اختيار حكاهم عن طريق الانتخابات والاحزاب كما في الدول الغربية ، أو عن طريق العمل داخل الحزب الواحد كما في الدول الاشتراكية . وان كانت الظروف قد تدعو الى قيام هذه المشاكل وخاصة فيما يتعلق بالدول الاشتراكية . وربما يكون التطور الذي حدث في تشكوسلوفاكيا والمعروف بحركة يناير ١٩٦٨ وربيع هذه السنة الذي لم يستطع الاستمرار طويلا نظرا الى تدخل قوات حلف وارسو - ربما تكون مقدمة لتطورات مماثلة في الاتحاد السوفياتي وفي الدول الاشتراكية الاخرى . (ولعل ما أدى الى فشل هذه الحركة هو أنها ظهرت في تشكوسلوفاكيا باعتبارها أكثر تقدما من الناحية الصناعية ، ولكنها تمثل مرحلة متقدمة بالنسبة للمعسكر الاشتراكي في مجموعه ولذلك فقد وقفت أمامها قوى ذلك المعسكر) . ولكن ذلك لا يمنع من ظهور اتجاهات مماثلة متى بلغ المعسكر الاشتراكي في مجموعه وبخاصة الاتحاد السوفياتي تلك الدرجة من التطور .

كذلك لا نقصد بمشكلة الحرية في المجتمع الصناعي الجديد مجرد الحرية الاقتصادية القائمة على ضرورة توفير ضروريات الحياة الأساسية لجميع الافراد حتى لا تظل حرياتهم السياسية مجرد حقوق نظرية مجردة من كل مضمون حقيقي فالمجتمع الصناعي الحديث يتمكن في الواقع بصفة عامة واستثناء بعض جيوب الفقر - من توفير هذه الحريات الاقتصادية .

ولكن مشكلة الحرية التي ستعرض امام المجتمع الصناعي الجديد ستضمن حرية الفرد من تسلط المؤسسات ووسائل التكنولوجيا الحديثة على العناصر المكونة لارادته . ومن المحتمل أن يكون حق الفرد في الاعلام - بما يتضمنه من ضرورة توفير اعلام موضوعي وأمين على قدر الامكان . والضمانات التي تكفل تحقيق ارادة الفرد خالصة من كل تأثير اعلامي موجه من أهم المشاكل التي تثيرها مناقشات الحرية .

ويرتبط بتطور مشكلة الحرية على النحو المتقدم تغيير في طبيعة المنازعين والمعارضين للسلطة . فهؤلاء ليسوا من عناصر البرجوازية التي تطالب بالحرية السياسية والاطاحة بامتيازات الاقطاع السياسية كما حدث عندما قامت الثورة الفرنسية . كما أنهم ليسوا من عناصر الطبقة العاملة التي تطالب بالحرية الاقتصادية والغاء امتيازات البرجوازية الاقتصادية كما حاولت الثورات الاشتراكية . ولكنهم سيكونون غالبا من عناصر الشباب والثقفين الراغبين في توفير حرية الفرد النفسية والثقافية .

واخيرا فان التنظيم السياسي سيتأثر بالضرورة بما يؤدي اليه تطور المجتمعات الصناعية من تغيير في مفهوم الدولة السياسي ذاته . فالاستقلال السياسي وسيادة الدولة كانا تعبيرا عن اوضاع العلاقات الاقتصادية الدولية . وقد أدى تطور المجتمع الصناعي الحديث الى تغيير في شكل العلاقات الدولية مماثل للتغيير الذي تم داخل الدولة ، والى مزيد من الترابط مع وجود مراكز أكثر فاعلية في التأثير على الاوضاع الاقتصادية العالمية ، وقد أدى ذلك الى وجود اقتصاد عالمي وليس مجرد علاقات اقتصادية بين الدول . ومن ثم فان التنسيق والتعاون الدولي يعتبر السمة الأساسية للعلاقات بين الدول ، وما زالت فكرة السيادة تنقلص باستمرار . ومع استقرار الاقتصاد العالمي الدولي ، فان التنظيمات السياسية في الدول المختلفة ستزداد تقاربا من ناحية ، وتحورا في مواجهة الافراد من ناحية أخرى .

وكما ذكرنا في مقدمة هذا المقال - ان موضوع التنظيم السياسي في المجتمع التكنولوجي الحديث ، موضوع واسع جدا ومتشعب بدرجة يصعب معها الاطاحة به من جانب متخصص واحد . وقد لا تكون وجهة نظر اقتصادي في هذا الموضوع عبثا كاملا !

سعد عبد الرحمن

عملية التطبيع الاجتماعي وأزمات الخامل والتعصب في مجتمعاتنا المعاصرة

تقديم :

خلق الانسان ليصبح احسن ما فيه . وذلك لا يكون الا عن طريق التطور والنمو والوصول بالموهبة والقدرة والامكانية الى قمته الى أقصى سعتها حتى يتحقق للانسان الوجود والاستمرار .

والانسان اثناء هذا النمو وهذا التطور انما فهم الكثير عما يحيط به من ظواهر وماديات حيث سعى ليفلسف الوجود كله بما فيه من محسوسات ومعنويات ومجردات ففهم أو كاد يفهم، علل هذه الظواهر بأنواعها وانماطها .

ووقف الانسان طويلا أمام نفسه وفكر مليا قبل ان يطرق باب هذا المحتوى المجهول، ويحاول في هذا الأفق ما حاوله ناجحا في الآفاق الاخرى ، تلك التي اتصلت بما هو خارج عن النفس الانسانية . وظل كذلك الى أن وافته الشجاعة بعد حين ليدرس نفسه دراسة علمية موضوعية .

ولأن تكون أى دراسة علمية يجب ان تكون ذات منهج ومحتوى : المنهج العلمى الموضوعى الذى يؤمن بالتجريب والقياس وما يترتب على ذلك من قدرة على التنبؤ . والمحتوى الذى يمكن ان توجد علاقة منطقية قانونية بين عناصره ومكوناته ، بل انه يجب ان تخضع عناصر ومكونات هذا المحتوى لنظام متناسق متكامل يلفت نظر الدارس الى وحدته وكيانه ، أى أنه يجب ان يتميز محتوى كل دراسة عن محتوى أى دراسة أخرى ، والأساس في هذا التمايز هو الوحدة المنسجمة المتناسقة .

وكانت هذه هي مشكلة الانسان الاولى عندما أراد - أو أريد به - ان يقتحم مجاهل نفسه ويعمل لسلوكه الظاهر ويفلسف ما خفى منه .

* دكتور سعد عبد الرحمن مدرس علم النفس الاجتماعي بجامعة الكويت . قام باجراء بحوث وتجارب كثيرة حول حركية الزعامة بين المراهقين وعلاقة اختياراتهم الاجتماعية بخصائصهم الشخصية وعملية الادراك الاجتماعي .

من مؤلفاته : « اسس القياس النفسي الاجتماعي » .

ولقد كان ذلك التتابع في المعرفة والبحث والتعليل - أى حين بدأ الانسان بالماديات خارجه ثم اتجه الى نفسه - هو أهم الأركان أن لم يكن هو الركن الوحيد في بناء معرفة منطقية ذات منهج ومحتوى تختص بسلوك الانسان والنفس الانسانية .

لقد أدرك الانسان من هذا التتابع أن مشكلاته الأساسية تتعلق بمهومين سبق الإشارة إليهما هما الوجود والاستمرار .

فمن دراسته للماديات سواء في علوم الطبيعة او البيولوجيا وصل الى مرحلة من التأكد تكاد تقترب من اليقين أنه اذا اعتبر نفسه كائنا حيا على نمط مادي محدود فسوف يكون من غير الممكن أن يوجد نفسه على هذه الصورة او أن يتحكم في وجوده وسوف يكون من غير الممكن أيضا أن يضمن استمرار ذاته على تلك الصورة البيولوجية .

وفي نفس الوقت أدرك الانسان أنه ليس من غير الممكن أن يوجد نفسه على صورة غير مادية وذلك اذا نظر الى نفسه من الجانب الآخر ، جانب المعنويات والقيم وخصائص النفس والشخصية ، وأدرك كذلك أنه ليس من غير الممكن أن يضمن استمرار ذاته أو بمعنى أدق خصائصه على نفس تلك الصورة .

ولتوضيح ما سبق فانه من غير الممكن أن يوجد الانسان خلقا له من الخصائص الانثروبولوجية ما يميزه ، لأن ذلك في قدرة الخالق جل وعلا ، كما أنه ليس في امكانه أيضا أن يضمن استمرار الكائن الحى في حياته الى الدرجة التي يرغبها ويرتضيها ، لأن ذلك أيضا في قدرة من يمتلك الحياة والموت .

ولكن من الناحية الاخرى حاول الانسان - ونجح الى حد يجب تقديره - في ايجاد النفس ذات الخصائص والقيم والمعايير المحددة فأوجد الذات المتسلطة، والذات المتعصبة، والذات المنفعلة، الى غير ذلك من الخصائص المتمثلة في كل ذات على حدة ، والتي تغلب على تكوينها . وأمكن للانسان أيضا أن يضمن استمرار هذه القيم والمعايير والخصائص ، وذلك عن طريق نقلها من جيل الى آخر ، وتلقينها للأبناء عن طريق الآباء وبذلك اطمأن الى استمرار ذاته من الناحية غير البيولوجية ، أى من ناحية المعنويات والقيم وخصائص النفس والشخصية .

وللتلخيص فان الانسان لم يتغلب على مشكلتي الوجود والاستمرار من الناحية البيولوجية ، في حين أن أمل الانسان في ذلك بالنسبة للنواحي المعنوية أمل أمكن أن يتحقق معظمه . فما انتقل القيم والأديان والمعايير من الأجيال السابقة الى أجيالنا هذه الا دليل على نجاحه في ذلك .

وبذلك فانه لا بد أن تكون هناك عملية عن طريقها أمكن للانسان أن ينجح ولو جزئيا في حل مشكلات الوجود والاستمرار من الناحية المعنوية ، وهي نفسها تلك العملية التي عن طريقها يمكن للفرد أن ينمو ويتطور وتنضج مواهبه وامكانياته وقدراته حتى يصبح أحسن ما فيه . وهي نفسها تلك العملية التي نسميها التطبيع الاجتماعي او التنشئة الاجتماعية .

والدراسة التي نحن بصدددها الآن سوف تناقش عملية التطبيع الاجتماعي من نواحيها المتعددة بطريقة يغلب عليها التشرريح والتحليل ، حتى نرد هذه العملية الى مكوناتها الاولى .

وكما هي الحال في كثير المركبات فاننا نجددها ككل في حالة من الانسجام والتناسق ولو أن

فيها بعض العناصر المتناقضة بل ان هذا التناقض في كثير من الاحيان يكون اساسا للتناقض والانسجام .

فاذا كانت عملية التطبيع الاجتماعي قد اسهمت بما يجب ان تسهم به في الحفاظ على تقاليد المجتمعات الانسانية وقيمها ومعاييرها مثل اسهامها في نقل وتلقين هذه التقاليد ، فان هذه العملية قد اسهمت أيضا بما يمكن ان تسهم به في ازالة بل وتدمير كثير من القيم والمعايير في مجتمعات انسانية اخرى .

وبالنسبة الى فان عملية التشريع والتحليل سوف تعرض هذه الجوانب وتلك ، وسوف تملل أيضا لماذا استمرت هذه الجماعة الانسانية واندثرت الاخرى دون ان يعلم من جاء من بعدها عنها شيئاً .

كما أنها - أى عملية التشريع والتحليل - سوف توضح علاقة عناصر عملية التطبيع الاجتماعي بعضها ببعض ومدى فعالية او خمول هذه العناصر او تأثيرية كل منها .

ومن أهم المكونات أو العناصر التي سوف نتعرض لها في شيء من التفصيل أكثر من غيرها ، تلك المجموعة من الأنماط السلوكية والخصائص النفسية التي نطلق عليها اسم التحامل والتعصب .

فمما لا شك فيه أن لنا العذر في أن نبرز هذه الأنماط السلوكية بالذات ، ونعطيها مكان الصدارة عند تحليل عملية التطبيع أو التنشئة الاجتماعية ، وذلك لأن موجبات التغير التي تلاقت على العالم حتى يومنا هذا ، ولأن أنشطة المجتمعات سواء في داخلها ، أي بين أفرادها ، أو خارجها أي بينها وبين مجتمعات أخرى ، ولأن أزمات العالم سواء في أوسطه أو أدناه أو أقصاه . . كل ذلك يخضع بصورة أو بأخرى لتلك الخصائص النفسية التي نسميها التعصب والتحمل .

ولا نذهب بعيدا عندما نقول ان مناقشة عملية التطبيع الاجتماعي هي في حقيقة الأمر مناقشة عملية تنشئة الإنسان وترويضه وتعيده وتطبعه حتى يصبح ذا كيان مستقل في المجتمع الذي يعيش فيه ، بغض النظر عن نوعية هذا المجتمع خيرا كان أم شريرا ، وبغض النظر عن درجته من ناحية البساطة أو التعقيد من حيث هو الأسرة أو أبناء الجوار أو المجتمع الواسع العريض .

ففي مجتمع الفضيلة ينشأ الفرد ويتخذ مكانه في نسيج هذا المجتمع بعد أن يروض ويعود ويطلع ، وبالتالي يتقن مهارات بعينها تعتبر هي أساس التعامل والتواصل في هذا المجتمع .

وفي مجتمع الرذيلة ينشأ الفرد ويتخذ مكانه في نسيج هذا المجتمع بعد أن يمر بنفس المراحل السابقة ويتقن مهارات بعينها تميز هذا المجتمع عن غيره .

وفي أثناء هذا التدريب والتلقين والتعويد يكون الفرد مفهومه عن ذاته كما يكون مفهومه عن ذات الآخرين وشخصياتهم كما يكتسب المعايير التي يحكم بها على الأحداث والأشياء ففي هذه المرحلة - مرحلة التدريب - يبحث الفرد دائما عن اجابة لسؤال حائر يلح عليه بين الحين والحين : من أنا ومن أكون ؟ ومن هم الآخرون ومن يكونون ؟ وهو ينتظر دائما أن يعطى الاجابة أو يحصل عليها وفي كلتا الحالتين لا يتم ذلك الا في اطار عملية التدريب والتلقين والتعويد .

ومن هنا يمكن أن نقول أن العملية الأم ، وهى عملية التطبيع الاجتماعي سوف تعطي الفرد الفرصة لأن يكون ضميره الاجتماعي ووجدانه التي هى القيم ، والتي سوف تساعد في الحكم على الأشياء والأحداث أما عدلاً منصفاً أو متحيزاً متحامللاً لا ينظر لمثل هذه الأحداث إلا من وجهة نظر خاصة غالباً ما تكون ذاتية .

ومن هنا أيضاً قد تبدو العلاقة طبيعية ومنطقية بين عملية التطبيع والإنشاء ، وبين سلوك التحامل والتعصب وبمعنى آخر بين السبب والنتيجة .

قد لا يكون ذلك انصافاً لأجيال سبقت حرصت أن تلقن أجيالنا الحاضرة مقومات وقيمها كانت تعض عليها بالنواجذ وترى فيها طريق الخلاص لابنائها بل اعتبرتها وسيلتهم إلى الاستمرار والخلود .

ولكن قليل من هو منصف عادل من وجهة نظر أطراف القضية إذا اتخذ الطريقه الموضوعيه للمناقشة والتقييم .

ونحن في هذا المقام لا نسخر من جيل سبق ، ولا نقلل من شأن عقيدة مهما كانت ، ولا نحاول أن نهدم قيماً وتقاليد ، ولكننا سوف ننهج المنهج العلمى المجرد في دراسة عملية التطبيع وعلاقتها بسلوك التعصب والحامل ، ونترك للقارئ أن ينتقي ما يشاء من العلاقات والروابط بين ما نعرضه من دراسة ، وبين ما تمر به المجتمعات الانسانية من محن وأزمات مع تعدد أجناسها وألوانها ، ونحن في الهزيع الأخير من القرن العشرين .

وقد يكون في هذا اجتهاد للقارئ بلا مبرر حتى يبحث عن وجهة نظر الكاتب بين سطور هذه الدراسة ، ولكننا لن نذهب إلى هذا الحد من التعقيد أو الحيادية المطلقة الأمر الذي يجافي المنطق العلمى إلى حد ما ، بل سوف تتلون هذه الدراسة من حين لآخر بلون يفرض نفسه من خلال البحوث التجريبية والآراء الموضوعية التي اقتنع بها الكاتب إلى حد الاعتناق .

ومن خلال تتبعنا لهذه البحوث والآراء سوف تتبلور لدينا فكرة نكاد تكون كاملة ومتناسبة مع المستوى العام لهذه الدراسة ككل . وينتهي بنا المطاف إلى أن نفهم بصورة موضوعية مكونات عملية التطبيع الاجتماعى وعلاقتها الطبيعية بأنماط عديدة من السلوك منها ما هو محمود ومنها ما هو غير ذلك .

تعريف : +

يقول بارسونز (١) أحد علماء الاجتماع أن ميلاد جيل جديد من الأطفال يعنى موجة أخرى من الفزو البربرى ، وهو لا يقصد بكلمة (بربرية) ما هو مفهوم عن حياة العصور الحجرية حيث عاش الناس على الصيد والقتل ، ولكنه يقصد ما هو متعارف عليه من أن البربرية تعنى الحياة غير الاجتماعية وغير المتحضرة .

وبناء على ذلك فإن الطفل عند ولادته هو كائن بيولوجي مفلس حضارة وثقافة ، فليس لديه أدنى مفهوم عن العالم الذى هو قادم إليه ، وليس لديه اللغة التي عن طريقها يتواصل مع غيره ،

(1) Brown, R., Social Psychology, Coll. Mc. Millan, 1965, P. 193.

* نتعرض هنا لتعريف عملية التطبيع الاجتماعى من الناحية العامة ونترك تعريف التحامل والتعصب إلى أن يأتى في مكانه الطبيعي في سياق هذه الدراسة .

وليس لدى المعايير والمعنويات والخلفيات التي يتطلبها المجتمع الذي فتح له ذراعيه ليلتقاه . وعلى الطفل أن يتعلم كل ذلك ويتقنه ويجيده عن طريق عملية واحدة متكاملة هي عملية التطبيع الاجتماعي أو التنشئة الاجتماعية .

فكان عملية التطبيع من وجهة النظر هذه هي عملية تحويل الكائن البيولوجي الى كائن اجتماعي له من النشاط ما يدل على ذاته ووجوده .

ويقول تشايلد (١) ان ما نقله الينا السلف عن أهل اسبرطه القديمة ونظامهم في تربية ابنائهم لأن يكونوا من المحاربين أولى البأس والقوه ، وان ما نظره اليوم من اهتمام وقلق بخصوص تربية ابنائنا ونشئتهم ليكونوا أعضاء نافعين صالحين في المجتمع فان هذا وذاك دلالة واضحة على أهمية عملية تربية الطفل من وجهة النظر هذه أو تلك .

ومعنى هذا أن عملية التطبيع الاجتماعي هي عملية تحويل الطفل الى كائن بالغ يقوم بدوره خير قيام في المجتمع الذي يضمه ويحتويه .

ويقول سيكورد وباكرمان (٢) ان عملية التطبيع الاجتماعي هي تلك العملية التي عن طريقها يمكن للفرد أن يعدل من سلوكه حتى يتوافق مع ما يتوقعه منه أعضاء الجماعة التي ينتمي اليها . وبذلك لا تكون عملية التطبيع هي فقط العملية التي فيها يكتسب الطفل الصغير مهاراته البدنية والاجتماعية ، بل هي أيضا العملية التي فيها يعدل البالغ من سلوكه وتصرفاته حتى يصل الى الدرجة التي يرضى بها الجماعة التي هو عضو فيها .

ومن ذلك فاننا نرى أن عملية التنشئة أو التطبيع انما هي في رأى من استعرضنا آراءهم وهي تمثل الآراء الغالبة الواضحة - انما هي عملية تكوين عادة وغرس مهارة وتعديل سلوك ، وذلك من أجل إرضاء الجماعة والحفاظ على نظم وتقاليد ومهارات وخصائص قائمة فيها . وليس ذلك غريبا أو مفال في فيه ، إذ انه من الضروري - كما سبق أن أشرنا - أن يحافظ الانسان على استمراره بهذه الصورة غير البيولوجية .

ونحن من جانبنا لا نريد أن نختلف مع محصلة هذه الآراء ، فهي ولاشك اطار معقول يمكن أن يحيط بكثير من مفاهيم عملية التطبيع الاجتماعي ، ولكن لا بأس من أن نعرض رأيا في هذا الميدان : وهو في الحقيقة مجموعة تساؤلات أكثر منه مجموعة منطوقات ، فمن المعروف أن الرأي أو النظرية يعتمد دائما على مثل هذه الأسس .

فمن الحقائق التي يكون احتمال الخلاف الحقيقي فيها طفيفا أن شخصية الفرد وخصائصه تنمو وتتشكل وتتطور من خلال عملية احتكاكه وتعامله وتفاعله مع عناصر بيئته الخارجية بما في هذه البيئة الخارجية من عناصر مادية غير بشرية ، وعناصر بشرية هي الافراد الآخرون الذين يشتركون مع هذا الفرد في عضوية المجتمع .

وعندما نسمى هذه العملية - عملية الاحتكاك والتعامل والتفاعل - عملية التطبيع الاجتماعي لا نكون قد اختلفنا كثيرا مع الآراء السابقة وخاصة من ناحية المضمون وما بين السطور .

(1) Child, L.I., in **Handbook of Social Psychology**, Ed. G. Lindzey, 1954, P. 655.

(2) Secord, P. and Backman, C., **Social Psychology**, Mc. Graw-Hill 1964, P. 523.

ومن هذه الحقائق أيضا أن هذه العملية تبدأ من حين أن يطلق الطفل صيحته الأولى مستقبلا حياة من نوع جديد حافلة بمن فيها وما فيها ، ثم تستمر هذه العملية معه في أثناء نموه وتطوره واكتسابه المهارة والقدرة حتى يصل الى المرحلة التي فيها يمكنه أن يسلك ويفكر بل ويشعر ويصدر احكامه وقراراته كما يفعل الآخرون من أعضاء الجماعة التي ينتمى إليها ، وبذلك يصبح الطفل فردا بالفا ، له من الخصائص والمميزات السلوكية ما يشبه خصائص ومميزات أفراد أسرته واصدقائه في الجوار وأعضاء المؤسسة الاجتماعية التي تضمه أيا كانت نم أعضاء المجتمع الكبير .

ومن هذه الحقائق أيضا أن معدل السرعة التي تتم بها هذه العملية غير ثابت ، ويتغير بتغير فترات حياة الفرد والمواقف التي تمر به في كل فترة من هذه الفترات . فنجد أن هذا المعدل يزداد في المراحل الأولى من حياة الطفل ، حيث يكون نهما لامتناس وتتمثل الخبرة والمعرفة، وحيث يكون في طور اختلافه الى المدرسة أو أى مؤسسة ربوية أخرى ليتدرب على الخبرات والمهارات الأساسية التي تتطلبها حياة الجماعة .

ويقل معدل سرعة عملية التطبيع الاجتماعي كلما نما الطفل ونضج وتكون لديه رصيد كاف من الخبرة والمهارة لأن يكون ذا نشاط فعال ومؤثر في شبكة العلاقات الاجتماعية التي تميز جماعته دون الجماعات الاخرى .

كما نجد أيضا أن هذا المعدل يزداد مرة أخرى عندما ينضم الفرد الى جماعة جديدة تختلف عن جماعته الأصلية من ناحية العادات والقيم والتقاليد ، ويصبح لزاما عليه أن يتدرب على ما هو جديد ، فيرتفع بذلك معدل سرعة التطبيع أو التنشئة ، ويمكن توضيح هذه الحقيقة اذا - لاحظنا معدل اكتساب الطفل للخبرة والمعرفة وهو عضو في جماعة الأسرة منذ ولادته حتى بلوغه سن الخامسة أو السادسة ، حيث نلاحظ زيادة دائمة في معدل سرعة الاكتساب أو التدريب ، ثم يلي ذلك فترة من الثبات يليها انحدار أو قلة في هذا المعدل . وعندما يترك الطفل الأسرة الى جماعة أطفال المدرسة يزداد معدل اكتساب الخبرة والمعرفة من جديد .

بناء على الحقائق السالفة والتي لا تخرج كثيرا عن الاطار العام لعملية التطبيع الاجتماعي يمكن أن نستخلص رأيا يقول بأن هذه العملية تعتمد على عدة متغيرات تتصل ببعضها البعض وهذه المتغيرات يمكن أن تصنف في صنفين أساسيين هما : متغيرات الفرد كإنسان له خصائصه وصفاته التي تحدد كيانه والتي تميزه عن غيره من الأفراد ، والصنف الثاني هو متغيرات البيئة الخارجية بما فيها من عناصر ساكنة ومتحركة ، بشرية وغير بشرية وغير ذلك أيضا .

ومعنى ذلك أنه اذا كانت عملية التطبيع الاجتماعي تعتمد على هذين النوعين من المتغيرات وأن هذه المتغيرات - وخاصة المتعلقة منها بالفرد الإنسان - ذات طبيعة تختلف من فرد الى آخر فانه يصبح من الضروري أن نتحفظ عندما نتصور عملية التطبيع الاجتماعي كما وصفتها الآراء السابقة على أنها عملية تكوين واعداد أفراد يشتركون مع بقية أعضاء الجماعة في كثير من الخصائص والصفات ، أو بمعنى أكثر تطرفا هي عملية تكوين الإبناء الذين يشبهون الآباء .

ولذلك فاننا نرى أن عملية التطبيع الاجتماعي - اعتمادا على الحقائق السابقة - يجب أن تعترف بأولئك الذين يخرجون عن سمت الجماعة ونواميسها ، ويتبدعون من الفكر أو السلوك ما قد يقلب حياة الجماعة رأسا على عقب ، ويحدث فيها من التغيرات الجذرية ما قد يعيد تشكيل تركيبها وبنائها الاجتماعي . كما يجب أن تاخذ في حسابها مقومات هذه الثورة والتغيرات الجذرية

التي يراد أحداثها في الجماعة بنفس القدر الذي تأخذه في حسابها بخصوص حرص المجتمعات على أن نورث حضارتها وعناصر ثقافتها ومفوماتها كاملة من جيل حالي الى جيل لاحق .

ونحن في هذا لا نأتي بالمبتدع الجديد ، وانما نشير الى تلك الاحداث الكبار التي امتلأ بها تاريخ الحضارة الانسانية ، فمحمد رسول الله نشأ في جاهلية الجزيرة حيث ألحت عليه حضارة ذلك العصر بكل عناصرها ومفوماتها ، ولكنه أفلح ونجح - وما أبعد المدى في ذلك - في أن يحدث التغيير وإعادة البناء في تكوين هذه الامة بحضارتها وثقافتها . ولأن عملية التطبيع الاجتماعي في جزيرة العرب في ذلك الوقت لم تكن لتأخذ في حسابها مثل هذه الثورة العارمة ، أو التغيير العميق ، ولذلك كان الصراع داميا وعنيفا بين حضارة وثقافة لا تقبل التغيير أو تتوقع حدوثه ، وبين مبادئ جديدة غازية تهدف الى التهام تلك الحضارة السابقة بمفوماتها وعناصرها . ومثل ذلك أيضا مع فارق في النوع ما حدث قبيل وأثناء عصر النهضة الصناعية في أوروبا واكتشاف وتشغيل الآلة وما ترتب عليها من آثار حضارية وثقافية ، وكذلك ما يجتاح مجتمعاتنا المعاصرة من موجات العنف والصراع في أي صورة كانت .

فلو أن عملية التنشئة الاجتماعية في أي مجتمع أو جماعة ، وفي أي عصر من العصور أخذت في حسابها واعتبارها ما يمكن أن يحدث فيها من تعديل وتغيير - سواء ما هو متوقع أو ما هو غير متوقع - لأمكن لهذه الجماعات والمجتمعات أن تتفادى موجات العنف وأزمات الصراع والاقتتال الفكرى والثقافي التي تجتاحها من حين الى حين . ولو أن هذا مجال غير المجال الذي نحن فيه الا انه لا يتردد في أن نشير ولو من بعيد الى حركات الشباب التي ميزت السنوات القليلة الماضية ، والتي انتشرت في العالم بسرعة لا بأس بها ، والتي كان مبعثها في كل بلد رجيل من الشباب المثقف الذي يمر بمرحلة تعليمية من نوع خاص، أي شباب يمارس المجتمع فيه عملية التطبيع الاجتماعي بصورة رسمية ومشروعة داخل مؤسساته التربوية .

هذه الحركات انما تدل دلالة واضحة ومقبولة على أن نظم هذه العملية وطقوسها لا تتسم بالطريقة التي تأخذ في اعتبارها وحسابها ما يهدف اليه هؤلاء الشباب من تغيير وتبدل . والدليل على ما نقول أن الشعار الذي رفعته هذه الحركات في كثير من البلاد كان (ممنوع المنع) وعلى قصر هذا التعبير الا انه يوضح مدى ضجر هؤلاء الشباب بتلك النظم والطقوس بل ربما بأهداف وفلسفة العملية ككل .

ونحن في هذا المقام لا نريد أن نتحيز الى ناحية دون أخرى فنرجح الثورة على ما هو قائم أو ما هو قائم على الثورة ، ولكنها كلمة حق يجب أن يقال ، وهي أن عملية التطبيع الاجتماعي في مجتمعاتنا العالمية بأسسها وفلسفتها وأساليبها ونظمها وطقوسها في حاجة الى إعادة نظر وإعادة تقييم وكان يجب أن يتم ذلك منذ بداية عهد التكنولوجيا الحديثة ، عندما امكن للجيل الحالي ان يجنى ثمار العلم المتقدم دون أن يعيش فترة ماقبل ذلك ، وعندما أمكن لهذا الجيل أيضا أن ينظر بعين المستقبل الى ما تعجز عنه أعين من يقوم على تنشئته وتطبيع اجتماعيا وحضاريا .

تحليل :

نحن نهدف في هذه الدراسة الى تحديد وتحليل مقومات وعناصر عملية من العمليات الاجتماعية الاساسية ، ثم الى تحميل هذه العناصر والمقومات والعملية ككل مسئولية النواتج والآثار التي تترتب عليها والتي تعطينا الفرصة في أثناء المناقشة والحوار الى أن نرد الشيء الى أصله .

العملية هى عملية التطبيع والتنشئة ، والعناصر والمقومات هى كل ما يتعلق بالانسان الفرد وكل ما يتعلق ببيئته الخارجية ، والآثار والنواتج كثيرة ومتعددة ، منها ما نعى به الآن ، وهى أزمات التحامل والتعصب التى تميز عالمنا المعاصر حتى على المستوى الشرعى والقانونى وليس على المستوى الفردى والجماعى فقط .

ومدخلنا الى عملية التحليل هذه هو أن نحدد فى بادئ الامر العنصرين الاساسيين فى عملية التطبيع ، وهما الفرد الانسان ومقومات البيئة الخارجية التى يعيش فيها هذا الفرد .

الفرد الانسان هو العنصر النشط الفعال الذى يحمل مقومات حضارة الجماعة - بصوره أو بأخرى - من جيل الى جيل وهو فى هذا المنحى يقوم بدوره الاساسى فى حمل أمانة التراث الانسانى .

وهذا الفرد له من الخصائص الجسمية والنفسية والعقلية ما يمكنه ويعطيه الفرصة - الى درجة معينة - للقيام بهذا الدور الاساسى فى عملية استمرار حضارة مجتمعه وثقافته .

وهذه الخصائص الجسمية والنفسية والعقلية انما تمر بطبيعة الحال بمراحل مختلفة من النضوج والنمو ، فهى تحت الظروف العادية - أى دون وجود أى عوائق أو موانع خارجة عن نطاق قدرة الفرد - تنمو وتتطور الى أن تصل الى درجة من التكامل النسبى أو المرحلى ، بحيث يصبح الفرد قادرا على أن يتفاعل مع مقومات وعناصر البيئة الخارجية بما فيها من ماديّات ومعنويات يمكن لخصائصه أن تمتد اليها وتحتويها : أى ما يدخل ضمن مجال ادراكه الحسى من سمعى وبصرى وما الى ذلك .

والفرد فى هذا التفاعل انما يستعين بخصائصه هذه كلها أو بعضها حيث يقيم نتيجة هذا التفاعل بمدى احساسه بالرضا والاكتفاء النفسى المترتب على اشباع حاجاته ومتطلباته من عناصر البيئة الخارجية ، وهو فى هذه المرحلة من المراحل الكيفية لتفاعله مع البيئة انما يخضع كل شئ لبداً الاشباع وعدمه .

وتستمر هذه الخصائص الجسمية والنفسية والعقلية فى التطور والنمو ، وذلك نتيجة احتكاك وتفاعل مع المواقف الاصلية المتجددة فى حياة الفرد اليومية ، حتى تصل هذه الخصائص الى درجة أعلى من التكامل النسبى والمرحلى ، فيصبح الفرد أكثر قدرة على تفهم عناصر البيئة ومقومات المواقف وأبعادها وحركيتها ، فيستطيع فى هذه الحالة أن يحدد طبيعة وحجم كل مثير أو منبه من المثيرات والمنبهات الاجتماعية المختلفة .

كما يستطيع أيضا أن ينتقى ويختار النوع المحدد من الاستجابة التى تناسب هذا المثير أو ذلك .

وبمعنى آخر فانه يمكن أن نقول إن تفاعل الفرد مع بيئته فى هذه المرحلة الكيفية الثانية من مراحل تعامله معها أصبح أعقد من أن يهدف الى مستوى اشباع الحاجة والمطلب فقط ، بل تعداه الى مستوى أحداث نوع من التوازن والتوافق بين الفرد الانسان وعناصر هذه البيئة - وذلك عن طريق فهم وتحديد طبيعة وحجم المثير الاجتماعى ، وكذلك عن طريق انتقاء الاستجابة المناسبة لكل مثير أو منبه .

وفي هذا لا نحتاج الى كثير من الاستنتاج والاستنباط عندما نقول ان توازن وتوافق الفرد مع بيئته انما يعتمد على مدى قدرته في فهم واحتواء عناصرها ومقوماتها .

وكلما ازداد الاحتكاك والتفاعل بين خصائص الفرد الجسمية والعقلية والنفسية من ناحية وبين المواقف التي تملأ مسيرة حياته من ناحية أخرى ، تطورت هذه الخصائص ونمت وبلغت درجة أرقى من النضوج النسبي والتكامل المرحلي، وبالتالي فان تعامل الفرد مع عناصر ومقومات بيئته أصبح لا يهدف فقط الى اشباع الحاجة والمطلب ، ولا الى احداث التوافق والاتزان بين ذاته وبين هذه العناصر والمقومات ، بل تعدى هذا المستوى وذلك الى مستوى ثالث هو مستوى قدرته على التحكم في هذه العناصر والمقومات ، واخضاعها الى التفسير والابدال والتطوير ، فقد أصبح للفرد قدر من البصيرة يسمح له بجانب هذه القدرة على التفسير بأن يتنبأ في كثير من الاحيان بدقة وصحة بما يمكن أن يحدث لهذه العناصر والمقومات .

وتأتى بعد ذلك مرحلة رابعة تكون فيها خصائص الفرد قد نمت ونضجت وأصبحت على درجة عالية من التكامل والتناسق ، بحيث يمكنه أن يفلسف عناصر البيئة ، فيبحث في أصولها . ويربط ما بين منشئها وأهدافها ، وفي أثناء ذلك يقوم الفرد على تحويل هذه البيئة من واقع محسوس ملموس الى مدرك مجرد ورمز محدد يمكن نقله وتناقله في سهولة ويسر ولا يقف الفرد كذلك عند مستوى تجريد وترميز عناصر البيئة ، بل يتعدى ذلك مستخدماً خصائصه الناضجة المتكاملة الى تنظيم هذه المدركات والمجردات والرموز مبرزاً ما بينها من علاقات وروابط وتشابه أو تناقض مضمناً هذا التنظيم التعليل والسببية ، وبذلك يكون الفرد قدراً من الخبرة والمعرفة تكون هي وحدة حضارة هذه الجماعة .

نرى مما سبق أن نمو الانسان نموا عضليا ونفسيا وعقليا انما يتيح لعملية التطبيع الاجتماعي أن تتم بصورة طبيعية لا قهر فيها ولا مغالاة (١)

فالطفل في المراحل الأولى من حياته انما يتدرب عن طريق الأم على أن يتعامل مع عناصر بيئته الخارجية التعامل الذي يسمح له به نضوجه العضلي والعقلي والنفسى ، فيقوم على اشباع حاجاته على أى مستوى من مستويات البيولوجية أو النفسية .

وهو في هذا لا يستطيع اتمام عملية الاشباع هذه ، كما لا يستطيع أن يستقبل التلقين من امه الا اذا كانت خصائصه : جسمية وعقلية ونفسية ، على درجة مناسبة من التكامل والنضوج .

فقدرة الطفل على ابتلاع الطعام الصلب او على ضبط عملية الاخراج مثلا لا يمكن لها ان تتحقق مهما قامت الام بتدريب الطفل وتلقينه الا اذا كان على مستوى مناسب من النضج والتكامل ليزاول مثل هذه المهارات .

وعندما تتكرر المواقف في حياة الطفل وتزداد خبراته ومهاراته في تناول المقومات التي تشبع حاجاته ومتطلباته فانه تبرز مواقف جديدة أصيلة تتحدى هذه المهارات والخبرات ، فيشعر الطفل بالتوتر وعدم الاتزان والاستقرار ويخرج الامر عن كونه مجرد اشباع الحاجة والاحساس

(١) اقصد بالقهر والمغالاة ما يمكن ملاحظته في عملية التنشئة الاجهادية لاطفال في مجتمع اللصوص والنشالين او اطفال اعمال السيرك وما الى ذلك حيث تجهد وتستنزف قدرات هؤلاء الاطفال عن طريق القهر والمغالاة في عملية التنشئة .

بالرضا والاكتفاء النفسى الى كونه صراع مع هذا التحدى ومحاولة للتغلب عليه ، وذلك من أجل احداث التوافق والاتزان بين ذات الطفل وبين تلك المواقف او العناصر او المثيرات او المنبهات التى تسبب له القلق والتوتر .

وهنا يساعده مستوى النضوج والخبرة اذ أنه فى أثناء صراعه مع هذه المواقف والمثيرات يمكنه أن يستكشف طبيعة كل موقف وكل مثير ، ثم يحدد حجمه ، ثم ينتقى من واقع خبرته السابقة استجابة مناسبة ليقدمها لمثل هذا الموقف أو المثير . فاذا نجح فى ازالة التوتر واعادة الاتزان وتكرر هذا النجاح حدث ما يمكن ان نسميه تعزيز الاستجابة .

وهكذا تتكرر عملية الاستكشاف ثم النجاح ثم التعزيز ، وبناء على ذلك يتكون لدى الطفل القدرة والبصيرة لايجاد العلاقات بين عناصر المواقف بعضها ببعض ، وتصبح لديه الرغبة فى فهم تكوين وأثر كل عنصر فيبدأ فى عملية التحكم والتغيير والابدال ليصل الى ذلك . . ومن خلال هذه الخبرات تتكون لدى الطفل المفاهيم والمدرجات والتعميمات ، وذلك عن طريق مقارنة المواقف المتشابهة العناصر والمكونات ، وبذلك تبرز المجردات والرموز مثل الصدق والكذب والشجاعة والخوف وما الى ذلك . .

وعندها يصبح عنصرا نشطا وفعالا فى نقل وتناقل خبرة الجماعة كما سبق أن قدمنا فى بداية هذه الفقرات .

تكلما فيما سبق عن الفرد الانسان كأحد العنصرين الاساسيين فى تحليل عملية التطبيع الاجتماعى ، ويبقى الآن أن نناقش الشق الثانى وهو عناصر ومقومات البيئة الخارجية .

فان هذه العناصر والمقومات هى الوسط الذى تتكون فيه الخبرة والمعرفة ثم تنتقل من خلاله . وهذه العناصر ليست استاتيكية جامدة ولكنها ذات طبيعة حركية متغيرة ، فهى تتعدل من أن الى آخر ، وتختلف تبعا للظروف التى تؤثر عليها . وهذه العناصر تمثل كل ما يحيط بالفرد الانسان من مواقف ، سواء كانت هذه المواقف مادية مثل الطعام والشراب والملبس والسكن ووسائل الانتقال المختلفة ، أو كانت هذه المواقف (أو المثيرات) بشرية أى الآخرون من بنى البشر ، أو كانت هذه المواقف أو المثيرات معنوية بمعنى ما هو متعارف عليه من قيم وعادات وتقاليده واتجاهات ومفاهيم وما الى ذلك مما يكون البناء أو التنظيم المعنوى للجماعة .

وفى حقيقة الامر نحن لا نستطيع أن نضع حدودا فاصلة بين كل نوع من الانواع السابقة من ناحية الاثر والوظيفة ، فالكتاب الذى تقرأه الآن والذى يتضمن الخبرة والمعرفة ، هو عنصر مادى فى تكوينه وطابعه بينما يحمل العناصر المعنوية من قيم واتجاهات فى مناقشته وحواره ، ثم انك سوف تتأثر ولا شك بالعنصر البشرى الذى قام بتحرير هذا الكتاب أو تأليفه ، والامثلة كثيرة فى هذه الناحية .

ويتضح من هذا أن هناك تفاعلا دائما ومستمر بين قطاعات البيئة الخارجية بعضها البعض ، ثم هناك تفاعل بين هذه القطاعات ككل متكامل من جهة وبين الفرد الانسان من جهة أخرى .

وهذا يفسر ما قصدنا اليه من أن عناصر البيئة أو المواقف التى تحيط بالفرد الانسان هى ذات طبيعة حركية متغيرة تتعدل من حين الى حين .

ويمكن أن نلخص دور عناصر البيئة الخارجية وأثرها في عملية التطبيع الاجتماعي في ناحيتين : -

أولاهما : دور عناصر البيئة في التأثير على الفرد الانسان ، وذلك من نواحي النمو والنضوج وتعديل السلوك .

والثانية : دور عناصر البيئة في التأثير على الخبرة والمعرفة حيث يكون ذلك من ناحية التكوين والتعديل والنقل .

البيئة والفرد الانسان : -

فأما من ناحية تأثير عناصر البيئة على الفرد وخاصة من ناحية النمو فان هذا واضح ملموس . فالنمو العضلي مثلا انما يكون نتيجة لاثر عناصر الطعام والشراب التي يتناولها الفرد ثم تعرضه للتدريبات العضلية المقصودة وغير المقصودة . فالنمو العضلي للطفل لا يكون عن طريق زيادة وزنه فقط ، ولكن ايضا بمهارته العضلية في فتح نافذة أو اغلاقها مثلا : المهارة التي كانت لا توجد لو لم توجد تلك النافذة كعنصر من عناصر البيئة .

وأما من ناحية النمو العاطفي والنفس للفرد فيمكن أن نلاحظ ذلك عند اتصال الطفل بجماعات جديدة وانفصاله عن جماعات أخرى مثل انفصاله عن جماعة الأسرة الى جماعة المدرسة فهو في هذه الحالة يتعرض لمثيرات ومنبهات بيئية جديدة غالبا ما تكون بشرية ومعنوية ، فتنمو بذلك خصائصه ومميزاته عن طريق استجابته لهذه المثيرات والمنبهات .

وهنا نريد أن نوضح شيئا قد يكون ليس مألوفا للقارئ ، وهو أننا نسمى كل موقف من المواقف التي تتحدى الكائن الحي مثيرا أو منبها ، وقد يتكون الموقف أو المثير من عدة مثيرات بسيطة ذات علاقة ببعضها البعض . كما أننا نسمى سلوك الفرد وتصرفه في هذه المواقف استجابة لهذه المثيرات والمنبهات . وقد قصدنا بهذا التوضيح أن نحدد معنى كلمة المثير والاستجابة .

ومن عناصر البيئة الخارجية ايضا ما يساعد على نمو الطفل نفسيا وعاطفيا عن طريق الاثابة والعقاب ، حيث تعزز وتقوى الرابطة بين المثير والاستجابة أو تضعف وتتلاشى وبذلك تتكون العادة أو تختفى .

وأما من ناحية تأثير عناصر البيئة الخارجية على مستوى نضج الفرد فهذا امر له اهميته وخطره . ويحسن قبل استعراضه في ايجاز أن نحدد معنى مستوى النضج : اذ أنه عبارة عن مدى « مناسبة » امكانيات الفرد العضلية والعقلية والنفسية لمستوى الموقف أو المثير ، وأما ما يحدد هذا المدى أو هذه المناسبة فهو المعايير والقيم التي تسود الجماعة .

فعندما يقوم الفرد بسلوك معين في موقف معين ، ويكون هذا السلوك غير متفق مع ما هو سائد من قيم ومعايير ، فان الجماعة تحكم بأن هذا الفرد دون مستوى النضوج .

وللتوضيح فانا نعود ونقول ان عملية النضج هي تلك الحالة التي يمكن قياسها بمدى التوافق الذي يحدثه الفرد مع مقومات البيئة ، والذي يتحقق عن طريق اختيار الاستجابة المناسبة للمثير المناسب .

وبذلك فان عناصر البيئة الخارجية لا بد أن تسهم في أن يصل الفرد الى مستوى النضج

المناسب ، وذلك عن طريق تقديمها للفرد انماطا ونماذج عديدة ومختلفة من المواقف والمثيرات منذ بداية تعارفه عليها - اى الانسان والبيئة - الى أن يفترقا ولو ظاهريا ، وهو في أثناء ذلك يتدرب ولو تلقائيا - على اختيار الاستجابة المناسبة في الموقف المناسب .

وفي حقيقة الامر نستطيع أن نقول أن الفرد يستفيد من هذا التدريب بصورة نسبية حتى يكتمل نضوجه وذلك عن طريق عمليات فرعية أو مصاحبة هي :

أ - عملية الممارسة :

أى عملية تكوين الخبرة واستخدامها في المواقف المتشابهة من ناحية الشكل أو الموضوع حيث أن الخبرة تتكون عن طريق التفاعل الحر المباشر بين الفرد وعناصر البيئة وتعطيه الفرصة لأن يكون التعميمات والمفاهيم من خلال مراحل تكوينها التي تبدأ بالمحسوس وتنتهى بالتجريد .

ب - عملية التقييم :

وهي تلك العملية التي يقوم بها الفرد بعد كل تفاعل مع عناصر البيئة سواء كان هذا التفاعل بسيطا أم معقدا ، حتى يمكنه أن يقارن بين ما حققه فعلا وبين ما كان يتوقعه من نتيجة ونجاح .

ومعنى ذلك أن عملية التقييم هذه تتضمن كذلك إعادة النظر في أسلوب تفاعل الانسان مع عناصر بيئته حتى يتمكن من تعديل أنماط سلوكه .

ج - عملية اصدار الحكم أو القرار :

وهي تترتب في حقيقة الامر على العمليتين السابقتين ، إذ أنه بعد أن يمارس الفرد الخبرة ويزاولها ، وبعد أن يقيم هذه الممارسة والمران ، فإنه يصدر قراره ليحدد اتجاهه نحو هذا العنصر أو ذاك .

وللتلخيص فإننا قصدنا أن نقول أن نضوج الفرد يتم تحت تأثير عناصر البيئة الخارجية في عمليات ثلاث ، هي الممارسة والمران ثم التقييم ثم اصدار الحكم أو القرار .

ونعود أخيرا الى تأثير عناصر البيئة على الفرد من ناحية تعديل السلوك ، وعملية تعديل السلوك هذه لا نقصد بها مجرد عملية التكيف السلوكي على المستوى البسيط، ولكننا نقصد ذلك المستوى العميق من السلوك الملزم الذي تفره معايير الجماعة وقيمها بصورة جذرية يحتاج تغييرها وابدالها الى جهد من نوع خاص . كما في حالة الدين والعقيدة واللغة ، ففي كل بيئة من البيئات تتكون اطرار عامة تناسب اهداف الجماعة وتركيبها ونواميسها واصول الحياة فيها ، وعلى كل فرد أن يلتزم بهذا الاطار حتى لا يتعرض لما تبدله الجماعة - كشخصية معنوية - من ضغوط وجهود لتحافظ على هذه الاطرار والقيم . وما اقصى تلك الضغوط التي تبدلها الجماعة لتمنع أيا من أفرادها ولتقمعه اذا حاول الخروج عن سمتها وقيمها . وهي في ذلك تبدل اقصى الضغوط وأعلاها لتؤكد حياتها واستمرارها . وبناء على ذلك فإنه يمكن أن نستنبط أن من عوامل اندثار الجماعات واندحار ثقافتها وحضاراتها ضعف وعدم فاعلية هذه الضغوط .

وهنا نرى لزما علينا أن نوضح شيئا وهو أننا لا نؤيد أو ننكر أهمية هذه الضغوط ولكننا نستطيع أن نقول أن هذه الضغوط قد تكون عقابية أى ذلك النوع من العقوبات والجزاءات الاجتماعية التي تفرضها الجماعة على بعض أعضائها ، وقد تكون تشجيعية ، أى تلك الانابات

والمكافآت التي تمنحها الجماعة للبعض الآخر . وقد تكون هذه الضغوط ذات لون اقناعي أكثر منه عقابيا أو تشجيعيا .

وفي كل بيئة من البيئات - أيضا توضع معايير محددة وواضحة تكاد ترتفع الى مرتبة التقديس لتفرق بين السلوك السوي والسلوك الشاذ ، فكل ما كان متفقا مع هذه الأحكام والمعايير اعتبرته الجماعة سلوكا سويا ومقبولا ، وسمحت بنقله واستمراره ، وكل ما كان غير ذلك حاربت به الجماعة لتمنعه وتقمعه وتوقف نموه واستمراره .

ووسيلة الجماعة في هذه الحالة أو تلك - كما سبق أن قدمنا هي الضغوط الاجتماعية العالية التي تبذلها لتسوس أعضائها ، والتي يكون الهدف منها الحفاظ على كيان الجماعة ، وكذلك فانه في اثناء اجراء هذه الضغوط والجهود فان الفرد تتكون لديه مجموعة من القيم والمعايير والاتجاهات والمعتقدات تكون هي الاساس في تكوين ضميره الاجتماعي .

وهذه القيم والمعايير والاتجاهات والمعتقدات التي تتكون دائما في مواقف الخبرة والمفاضلة والاختيار تستقر وتبلور لتصبح الوحدات العيارية للضمير الاجتماعي عند الفرد .

والضمير الاجتماعي - حتى يكون واضحا لدينا - هو ذلك الجهاز النفسي الاجتماعي الذي يساعد الفرد على اتخاذ حكم أو قرار في المواقف المختلفة التي تمر بها حياته اليومية .

والضمير الاجتماعي لا ينشأ ولا يتكون في الفراغ ، ولكنه - كما سبق أن اسلفنا - يتكون عند تفاعل الفرد مع البيئة بكل عناصرها ومصادرها بما فيها من ضغوط وجهود وما الى ذلك .

وعندما تتطور هذه المصادر والعناصر أو تتغير ، فان القيم تتطور تبعا لذلك في معظم الاحوال ، وبالتالي يتغير الضمير الاجتماعي للفرد ، فانه كما نعلم هناك اثر واضح للعناصر الاقتصادية في البيئة على القيم الاجتماعية وهي التي تكون الضمير الاجتماعي .

فلا بد اذن أن نتوقع ويتوقع معنا القارئ أن هناك احتمالا كبيرا أن تختلف صورة القيم الاجتماعية والضمير الاجتماعي بين افراد الجماعة في حالة الرخاء عنها في حالة الضيق والشدة .

وكذلك الحالة عندما تنتشر بعض الأوبئة النفسية الاجتماعية التي تسبب ضغوطا عالية تنتج عنها قيم ومعايير ، فعلى سبيل المثال عندما انتشرت موجة (الخنafs) في المجتمع اللندني كان لها أثر واضح - بما كونه من قيم ومعايير - على الصورة العامة للقيم الاجتماعية والضمير الاجتماعي في هذا المجتمع وغيرها عما سبقها .

يبقى بعد ذلك أن نشير الى ما هو اهم وأحرى بنا أن نقرره دون تردد، وهو أنه في هذه الفترات والمراحل من موجات التغيير والابدال والتأثير في صورة القيم السائدة كما أنه أيضا في مراحل بذل الضغوط العالية للحفاظ على كيان الجماعة تثبت بذور التحامل والتعصب واتخاذ الاتجاهات المضادة التي تحدد سلوك الفرد تجاه الآخرين .

وفي تيار الحياة التي يعيشها الفرد داخل الجماعة كثيرا - ان لم يكن دائما - ما يتعرض لمثل هذه الموجات من التغيير والضغوط .

ولا نريد أن نسترسل في هذا المقام فنناقش أهم أجزاء هذه الدراسة ، لاننا نريد أن نفرّد له

مكانا خاضا يتناسب مع أهمية موضوع التحامل والتعصب في النسيج الثقافي والحضارى لمجتمعاتنا العالمية المعاصرة .

البيئة والتأثير على الخبرة : -

ينحصر أثر عناصر البيئة على الخبرة في أى جماعة من الجماعات في نواح ثلاثة سبق الإشارة إليها ومناقشة معظمها ، وهذه النواحى هى تكوين الخبرة ، نم تعديلها وتهذيبها، ثم نقلها وتنقلها فأما من ناحية تكوين الخبرة فقد سبق معالجة هذه النقطة عندما اخذنا في اعتبارنا علاقة الفرد بعناصر البيئة الخارجية والمستويات المختلفة لتفاعله معها ، حيث يبدأ بمستوى الاشباع وعدم الاشباع ، وينتهى بمستوى التجريد والرمز ، أو بمعنى آخر حيث تتحول الخبرة من المستوى المحسوس الى مستوى الرمز والمدرک والمفهوم .

وكذلك موضوع تعديل الخبرة ، فقد نال قسطه من المناقشة عندما تعرضنا لتطور عناصر البيئة وتغيرها وتفاعلها ، حيث تمد الفرد دائما في اثناء هذا التطور والتغير والتفاعل بالجديد من المعطيات والمعلومات ، فيتمكن من تعديل خبراته . كما أن هذه البيئة بما تظهره من اثابة ومكافأة ، أو من قمع وعقاب ، تؤدي دورها الهام في تعديل خبرة الفرد واعادة تشكيلها وتهذيبها وفقا لما تتطلبه هذه البيئة .

وأما عن دور البيئة في نقل الخبرة فهذا يتم على خطوات ذات علاقة منطقية ببعضها البعض ، وأولى هذه الخطوات أو المراحل هى أن تسمح هذه البيئة أولا تسمح بنقل هذه الانماط والنماذج من الخبرات البشرية ، ونحن لا نغالى اذا قلنا ان البيئة بكل عناصرها ومقوماتها تقف موقفا كلة حذر وحيطه من كل نموذج او نمط من خبرة الفرد ، وهى غالبا ما تكون ناقدة وخاصة تجاه الخبرات الجديدة فلا ينقل منها الا ما هو أصيل حتى يمكنه مصارعة نقد البيئة والتغلب عليها .

والمرحلة التى تلى موافقة البيئة وسماحها بنقل خبرة من الخبرات هى مرحلة الترميز والتجريد والعمومية ، حيث تقوم البيئة - كشخصية معنوية باعطاء الخبرة نوعا من الرموز والمفاهيم يختلف عما سبق أن اعطاه اياها الفرد ، فاننا كما أسلفنا نجد أن الفرد يجرّد خبرته في آخر مراحل اكتسابه لها ولكن هذا الرمز والتجريد قد يكون خاصا ومحليا ، ولكن عندما تقوم البيئة بترميز الخبرة فانها تحولها الى مستوى امكانية النقل والانتقال من بيئة الى اخرى ومن جيل الى آخر .

وبعد ذلك يتكون محتوى المعرفة من هذه الخبرات المجردة والرموز والعموميات ، ويصبح من واجب البيئة أن تنشئ مؤسساتها التربوية لتلقين ابنائها وبناتها هذا المحتوى من المعرفة تلقينا مقصودا ، وبذلك قامت المدرسة ودور العلم والعبادة .

ولم يفت البيئة بطبيعة الحال أن تنصب من نفسها رقيبا وناقدا ومشرفا بالنسبة لهذه المؤسسات .

ومناقشة دور هذه المؤسسات التربوية المقصودة في عملية نقل الخبرة والمعرفة أمر يخرج بنا عن الحدود الطبيعية لهذه الدراسة .

ولكن هناك من المؤسسات أو بمعنى أدق من الانظمة والتجمعات الاجتماعية ما يقوم بدور

ممائل ، ولكن قد لا تكون عملياتها مقصودة كسابقتها ، فالأسرة والمجتمع المحلي يلعب كل منهما دورا له خطره في تنشئة الفرد وتطبيعته وتكوين شخصيته بما فيها من خصائص ومميزات .

ويهمنا في هذا المجال أن ندرس أثر كل من الأسرة والمجتمع المحلي على شخصية الفرد الإنسان فالشخصية هي الكل المتكامل الذي يمكن عن طريقه تفسير وتعليل السلوك البشري بما في ذلك النمط العلمي الموضوعي أو أنماط التعامل والتحيز والتعصب .

وشخصية الفرد كذلك هي محصلة العوامل المتفاعلة والعوامل المساعدة في كل موقف من المواقف التي يعيشها الفرد . ومعنى ذلك أن دراسة أثر كل من هاتين الناحيتين (الأسرة والمجتمع المحلي) لها من الأهمية ما يمكن تلخيصه فيما يلي : -

أولا : أنه طالما أن المشاكل التي تدخل في نطاق علم النفس الاجتماعي تجري دراستها وتحليلها عن طريق فهم الضغوط الاجتماعية والنفسية التي تؤثر على الشخصية الإنسانية فإنه يصبح من الممكن تحديد مستويات الانضباط والتكيف والنمو والتعلم عندما نعلم الظروف والملاسات التي تكونت فيها الشخصية الإنسانية ونمت وتطورت وكونت مجموعة ثابتة من الاستجابات وردود الأفعال بالنسبة للمواقف المعينة .

ثانيا : لا يمكن لنا أن ننكر أن عملية نمو الشخصية وتطورها - في حد ذاتها - هي عملية تفاعل بيئية تتم بين الكائن الحي وبين عناصر البيئة الخارجية ، ومعنى ذلك أن عملية نمو الشخصية وتطورها لا يتسنى لها أن تحدث في غياب هذه العناصر مادية كانت أم بشرية .

ونعود الآن الى دراسة ما قصدنا اليه وقدمنا له : -

١ - الأسرة وشخصية الفرد :

مما لا شك فيه أن مناقشة العلاقة بين الأسرة (كمؤسسة اجتماعية) وبين شخصية الفرد وخاصة من الناحية الوصفية او التحليلية هو امر بمثابة مناقشة البديهيات التي لا تحتاج الى دليل او برهان : لانه من الضروري والمنطقي - عادة - أن تتأثر شخصية الطفل بصورة او بأخرى بالأسرة التي ينشأ فيها. ويترج بين أعضائها السنوات الأولى من حياته .

ولكن المناقشة التي سوف نتعرض لها في الفقرات التالية سوف تأخذ في اعتبارها تحليل أهم العوامل التي تدخل في عملية الاحتكاك بين الطفل وأعضاء الأسرة ، لأن ذلك يمثل المراحل الأساسية الأولى في عملية التطبيع الاجتماعي ، إذ أن هذه العوامل كانت ولا شك محور دراسات عديدة وواضحة في ميدان علم النفس الاجتماعي بصورة عامة وميدان التنشئة الاجتماعية أو التطبيع الاجتماعي على وجه الخصوص .

ويمكن لنا أن نقول أن معظم الدراسات التي أجريت في هذا الميدان كانت جميعها تهتم بالعوامل التي تتصل بالعلاقة بين الآباء والأبناء وخاصة من الناحية السيكولوجية ، وكذلك بالتغير التربيع الذي يطرأ على سلوك الطفل واستجابته لعملية التطبيع نتيجة نموه العصبي والعضلي والنضج الفسيولوجي بصورة عامة . وكذلك فإنه من الناحية التقليدية يمكن أن نقول أن المشكلة هي أثر ودور كل من الوراثة والبيئة في تنشئة الطفل وتطبيعته اجتماعيا .

ومعظم الدراسات الحديثة أعطى معالجة هذه المواضيع أهمية بعد أن أعاد صياغة هذه المسائل

— مسائل الوراثة والبيئة — على أساس أنها علاقة قائمة بين العوامل الوراثية وأطوار النمو من جهة ، وبين العوامل الاجتماعية والبيئية من جهة أخرى .

ومن الدراسات الشيقة والتي تستحق أن نشير إليها في هذا المجال دراسة قامت بها مجموعات من الباحثين في علم النفس الاجتماعى وعلم الاجتماع من جامعات كورنال وهرا فرد وويل بالولايات المتحدة الأمريكية (١) .

وقد تركزت هذه الدراسة حول الاختلافات والفروق في الظروف الاجتماعية المحيطة بمجموعات من الأسر ، وخاصة من ناحية الضغوط التي تبذلها كل أسرة من أجل تنشئة أطفالها وتطبيعهم ، ثم تباين هذه الضغوط من ناحية المصدر الذي تنبع منه والهدف الذي يرمى إليه ، والطريقة التي يمارس بها .

وقد كان ميدان هذه الدراسة ستة مجتمعات محلية مختلفة في شمال الهند واوكيناوا والمكسيك وأفريقيا والغلبين وشمال شرق الولايات المتحدة (٢) . وقد قام الباحثون بإجراء عديد من المقابلات الشخصية المطولة مع مجموعات كبيرة من الأمهات والأطفال في كل بيئة من البيئات الستة المشار إليها . وكان هدف هذه المقابلات الشخصية هو اكتشاف وسائل التلقين والتدريب الذي تمارسه كل أسرة في تطبيع أطفالها وكذلك الضغوط التي تبذلها من أجل ذلك سواء كان مصدر هذه الضغوط الأم أو أى عضو آخر من أعضاء الأسرة .

وقد استخدم الباحثون بعد ذلك الطرق الاحصائية المناسبة لتحليل محتوى هذه المقابلات الشخصية ، وخاصة طريقة التحليل العاملي (٣) وكانت النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة تؤكد أن الأسر تختلف عن بعضها البعض في عديد من النواحي التي لها اثر واضح في عملية التطبيع الاجتماعى .

ويمكن تلخيص هذه النواحي فيما يلى : —

١ — متطلبات المسؤولية الشخصية والاجتماعية التي تفرض على النشء وما يتوقعه منهم الكبار وخاصة الآباء استجابة لانواع هذه المسؤوليات .

فنحن كما نعلم هناك في كل مجتمع أنواع من المسؤوليات الشخصية والمسؤوليات الاجتماعية وكل أسرة تهتم ولا شك بتدريب ابنائها على مزاولة هذه المسؤوليات وتحمل ما تفرضه الظروف عليهم . وقد وجد أن كل أسرة تختلف عن الأخرى في هذه الناحية اختلافا واضحا فبعض الأسر وخاصة في المجتمعات المحلية التي تعتمد على التعامل المباشر مع عناصر البيئة في كسب القوت (مثل الزراعة أو الصناعة اليدوية أو ما الى ذلك) تحرص على تدريب أطفالها على أنواع من المسؤوليات الاجتماعية لا تهتم بها غالبا الأسرة في المجتمع الصناعى المتحضر ، والعكس صحيح أيضا .

٢ — الجو العاطفى والانفعالى الذى يحيط بالطفل ، مثل حنان الأم ورعاية الاب والتشجيع ،

(1) Lambert, W.W. and Lambert, W.E., Social Psychology, Foundations of Modern Psychology Series, PP. 7-27.

(2) Whiting, B. (Ed.), Six Cultures, Studies of child Rearing, N.Y. 1963.

٢ — طريقة رياضية تعتمد على فكرة العلاقة بين معاملات الارتباط بين العوامل المختلفة موضع الدراسة .

او غير ذلك مثل الكبت او الاحباط والعقوبات وخاصة العقاب البدنى . فكل اسرة تختلف عن الاخرى فى كمية العطف او القمع الذى يتعرض له أطفالها وربما اعتمد ذلك على ثقافة الابوين ومدى فهمهم لخصائص نمو الاطفال وتطورهم ، كما يعتمد ذلك ايضا على حجم الاسرة وعدد الاطفال . فالطفل الذى ينشأ وحيدا او مع طفل آخر (أخ أو اخت) يختلف عن الطفل الذى ينشأ بين عدد كبير من الاخوة . فى كمية ونوعية الحنان والرعاية والكبت والاحباط والعقاب . وبصورة عامة فانه يمكن أن ترتبط بين حجم الاسرة وبين المجتمعات المحلية المختلفة ، فحجم الاسرة فى بعض المناطق فى افريقيا يختلف عن حجم الاسرة فى الولايات المتحدة .

٣ - درجة ضبط وتهذيب عدوانية الطفل تجاه اقرانه وارتباطه سواء داخل الاسرة كالاخوة والاقارب او خارج الاسرة كأطفال الجوار والمجتمع المحلى .

وعملية الضبط والتهذيب هذه ترتبط بنماذج الثقافة فى المجتمع المحلى الذى تنتمى اليه الاسرة . فالاسرة التى تتوقع من اطفالها ان يكونوا من المحاربين او المصارعين او من ذوى العمل الخشن العنيف مع عناصر البيئة والطبيعة - كأعمال الصيد فى البحر والغابات - تختلف فى درجة ضبط وتهذيب عدوانية اطفالها عن الاسرة التى تتوقع من اطفالها ان ينشئوا ليزاولوا أعمالا لا تتطلب تلك الجسارة . والخشونة والعنف والعدوانية ، ومرة اخرى فانه لا بد من لسان غير ان تربط بين المجتمع المحلى فى افريقيا او الهند او الفلبين او امريكا ، وبين اهداف الاسرة وآمالها فى اطفالها وابنائها .

٤ - درجة ضبط وتهذيب عدوانية الطفل تجاه الابوين وعصيانه لاوامرهما . وهذه نقطة تتعلق بسياسيتها ، اذ ان العلاقة السيكولوجية بين الابوين من ناحية وبين اطفالهما من ناحية اخرى ، تتأثر بطبيعة وخصائص المجتمع المحلى بوجه عام ، وهدف الاسرة كنظام اجتماعى داخل نطاق هذا المجتمع . فقد تكون هناك بعض الاسر تتصف بالتسامح ، واخرى تتصف بالقمع فى معاملتها ابنائها ، وهم اى الابناء فى كلتا الحالتين يتصفون بالعدوانية والعصيان تجاه الوالدين . ولذلك فان هذا المتغير من الصعب وصفه وتحديد الا فى ضوء ظروف كل اسرة على حدة .

٥ - درجة العناية والرعاية التى تبذلها الام فى تربية اطفالها الرضع . وهذه تختلف من اسرة الى اخرى ومن مجتمع الى آخر ، متأثرة فى ذلك بما هو سائد فى المجتمع من تقاليد وعادات وطقوس ، وخاصة اذا ارتبطت هذه الرعاية والعناية بالرضيع بنوعه ذكرا كان او انثى .

فبعض الاسر تبذل من الرعاية بالرضيع الذكر ما يختلف تماما عما تبذله من رعاية وعناية بالرضيع الانثى ، فاذا كان ذلك الاتجاه سائدا فى بعض المجتمعات فانه لا يكون كذلك فى مجتمعات اخرى ، او بمعنى آخر لا نلاحظ هذا الاختلاف فى معدل العناية بالجنسين .

٦ - درجة العناية والرعاية التى تبذلها الام فى تربية الاطفال الكبار . وهذه ايضا تختلف من اسرة الى اسرة ومن مجتمع الى آخر ، وهى ليست متعلقة تماما بالنقطة السابقة كما يبدو ذلك من الوهلة الاولى ، اذ ان النظرة الى الطفل - فى بعض المجتمعات والاسر - تختلف باختلاف اطوار نموه وقدرته على الاشتراك فى حياة الكبار - مثل كسب العيش - ذكرا كان او انثى .

٧ - درجة الثبات الانفعالى والاتزان العاطفى للام . وهذه وان كانت تختلف من ام الى اخرى ، كصورة من صور الفروق الفردية بين بنى الانسان ، الا انه فى حقيقة الامر يمكن ان نقول ان كمية هذا الثبات والاتزان عموما تتأثر بما هو سائد فى المجتمع المحلى من عادات وتقاليد مكتسبة او موروثة .

وقد ظهر من نتائج هذه الدراسة ايضا ان العوامل السبعة السابقة تتعلق بالاختلاف بين الامهات اكثر من تعلقها بالاختلاف بين البيئات .

وكذلك فانه يمكن القول بأن وسيلة البحث في هذه الدراسة والنتائج التي تمخضت عنها رغم اعتراف القائمين بها بأنها تمهيدية - ساعدت على امكانية وضع دلائل ومؤشرات بحثية تفيد في مقارنة المقومات الحضارية في بيئات مختلفة . كما أعطت الفرصة ايضا لتعديل المفهوم النظري عن التباين والاختلاف بين الاسر والمجتمعات المحلية عندما نحاول تحديد عملية التطبيع الاجتماعي على انها عملية تربوية ذات تأثير على نمو الشخصية الانسانية وتطويرها .

٢ - المجتمع المحلي وشخصية الفرد :-

ونحن هنا - ايضا - لسنا في حاجة الى القدرة على المناقشة والحوار ، او تقديم الادلة والبراهين ، للدلل على مدى تأثير شخصية الطفل بالآخرين من اعضاء المجتمع المحلي حيث بدأ أولى خطوات حياته خارج الاسرة ودرج ليلتقى بأقرانه واثرا به من بنى جبرته ومجتمعه الصغير : فتعلم من هؤلاء وهؤلاء اسماء الاشياء والاحداث وخواصها ومزاياها كما تعلم ايضا الوظائف والادوار الاجتماعية التي تختص بها عناصر بيئته ومقوماتها ونوعية وحجم الاستجابة التي يتحتم عليه أن يقدمها لكل مثير من مثيرات البيئة .

ومن خلال هذا الاحتكاك الأول بالمجتمع المحلي قد يرتبط الطفل ارتباطا وثيقا بجماعة من الجماعات الصغيرة المتميزة داخل مجتمعه المحلي ، فيكتسب منهم من القيم والمعايير والاتجاهات النفسية ما يجعله متشابهها معهم عند معالجته للمواقف وحكمه على الأشياء والاحداث ، بل يذهب الى أبعد من هذا فيتعاطف معهم في العادة والحاجة .

وعندما يخرج الطفل من مجتمعه المحلي الى ذلك المجتمع العريض ، متعديا في ذلك الحدود الضيقة التي ألفها واطمأن إليها ، فانه يحمل معه ذلك القدر مما اكتسبه من قيم وعادات ، والذي يكون سلوكه ونماذج تعامله مع الآخرين .

والفرد انما يكون هذه الأنماط والنماذج نتيجة الخبرة والاحتكاك بعناصر البيئة ، ومن هذه العناصر ما يكون لنا هينا سهلا ، فيتفاعل معه الفرد على مدى طويل من الزمن ، فيتأثر به ويؤثر فيه ، ومنها ما يكون عنيفا شديدا وعسرا بحيث لا يستمر التفاعل بينه وبين الفرد الا لفترة قصيرة حيث يتم التأثير المطلوب .

وبطبيعة الحال لا بد أن نعترف بأن المجتمع المحلي هو الذي يقدم للفرد من المواقف والمثيرات ما يعطيه الفرصة على أن يتدرب على تقديم الاستجابات المناسبة لكل موقف ومثير من هذه المواقف والمثيرات .

ونحن في هذا الصدد نعرض دراسة من الدراسات الهامة والتي عنيت بعلاقة المجتمعات المحلية بعملية التطبيع الاجتماعي وانعكاسها على شخصية الفرد .

فقد قام باركر وآخرون (١) في سنة ١٩٥٤ بدراسة تهدف الى تصنيف المواقف والمثيرات التي تقدمها بيئة المجتمعات المحلية للأفراد ، وكذلك تعدد هذه المثيرات ومقارنة البيئات تبعا لذلك .

(1) Barker, R. G. and Wright, H.F., *Midwest and its children*, Evanston III, Row, Peterson and Co. 1954.

وفي إحدى مراحل هذه الدراسة قام الباحثون بمقارنة بلدة أمريكية بأخرى انجليزية ، حيث كان تعداد البلدة الأمريكية ٧١٥ فردا ، وعدد أنواع المواقف والمثيرات التي تقدمها بيئة هذه البلدة لهؤلاء الأفراد ٥٧٩ نوعا ، وحيث كان تعداد البلدة الانجليزية ١٣٠٠ فرد ، وعدد أنواع المواقف والمثيرات هو ٤٩٤ نوعا (مع ملاحظة مدى تشابه أنواع المثيرات والمواقف في كل من البلدين ما أمكن ذلك .) .

وبناء على ذلك فانه تكون نسبة تعرض الفرد الواحد في بلدة ميد وست الأمريكية لأنواع مختلفة من المواقف والمثيرات هي ١٨١ ، في حين أن هذه النسبة تكون ٥٥٠. في حالة الفرد في بلدة بوريدال الانجليزية .

ويقول الباحثون أن اختلاف هذه النسبة ربما يعطى بعض التفسير لاختلاف طريقة الفرد الأمريكي في حياته عن طريقة الفرد الانجليزي .

ففي البلدة الأمريكية نجد أن الطفل في المتوسط يواجه ٨٤ من مواقف المسؤولية الاجتماعية في مجتمعه المحلي ، بينما نجد الطفل الانجليزي يواجه ٢٧ من هذه المواقف فقط .

ونجد كذلك أن المراهق الأمريكي - في نفس البلدة - يتعرض الى ١٦٦ من نفس هذه المواقف ، بينما يقابل المراهق الانجليزي ٤٧ من هذه المواقف فقط ، ويستمر هذا التباين والاختلاف بين أفراد البلدة الانجليزية والبلدة الأمريكية حتى في مراحل الرجولة المبكرة وما بعدها ، ويمكن أن نتبنى تفسير الباحثين لهذه النتائج في اتجاهين :-

أولهما : أن هناك في الحياة الأمريكية من المواقف والمثيرات المتنوعة ما هو أكثر من نظيرتها في الحياة الانجليزية ، وأن لهذا الفرق تأثيرا واضحا على عملية التطبيع الاجتماعي .

وهذا هو عامل عناصر البيئة الخارجية الذي يتدخل وبصورة مؤثرة في هذه العملية ، والذي سبق أن ناقشناه فيما تقدم من فقرات .

وثانيهما : أن الطفل الأمريكي يجد من تشجيع الوالدين وتدريبهم إياه أكثر مما يلاقه الطفل الانجليزي من أبويه .

فنجد أن الطفل الأول (أى الأمريكي) يقدم على معالجة المواقف والدخول فيها والتعامل مع عناصرها ، بينما لا يجد الطفل الآخر مثل هذه الفرصة .

ففي البلدة الأمريكية يجد الطفل ٥٢٪ من مواقف مجتمعه المحلي مفتوحة أمامه ويمكنه الدخول اليها والتفاعل مع عناصرها ، بينما لا يجد الطفل في البلدة الانجليزية سوى ٢٣٪ فقط من هذه المواقف .

وبهذا يتسنى لنا أن نسأل سؤالا يترتب على نتائج هذه الدراسة وهو هل أطفال البلدة الأمريكية أكثر قدرة على المشاركة في أنماط الحياة الاجتماعية المختلفة ومواقفها اشتراكا ناضجا وفعالا ؟ وهل هم أكثر نشاطا وفاعلية واجتماعية وامتلاء بالامل في المستقبل ؟ .

أو بمعنى آخر ، هل هو موضوع الكم أو الكيف الذي أخذته في اعتبارها دراسة باركر ومعاونوه . ؟ .

هذه الأسئلة لم تجب عليها هذه الدراسة اجابة كافية شافية ، ولكنها اهتمت فقط بايجاد هذه النسب والاحصاءات ، تم فسرت على أساسها ولهذا فنحن في انتظار ما توضحه دراسات مقبلة تأخذ في اعتبارها عددا أكثر من المتغيرات، وتكون أكثر عمقا وأشمل اتساعا من الناحية الميدانية .

يخيل الى انه أصبح من المفيد الآن أن نلخص ما سبق مناقشته فنقول اننا استعرضنا أثر الأسرة والمجتمع المحلى في عملية التطبيع الاجتماعى وخاصة من ناحية بناء وإكمال الشخصية الانسانية .

يترتب على هذه الملاحظة سؤال أجابت عليه دراسة ذات صبغة خاصة سوف نستعرضها فيها بعد . وهذا السؤال هل يمكن أن يكون لعملية التطبيع أو بمعنى أدق إعادة التطبيع دور في تدمير الشخصية الانسانية ؟

هذا السؤال كان محور الدراسة التى قام بها شاين تم نشرها في سنة ١٩٥٦ (١) . وأدجار شاين اخصائى في علم النفس الاجتماعى عام بإجراء عدد كبير من المقابلات الشخصية المطولة مع أسرى الحرب الأمريكين بعد اطلاق سراحهم وعودتهم من الصين الشيوعية ، وكان هؤلاء الأسرى قد تعرضوا الى ما سمي في ذلك الوقت بعمليات غسيل المخ . . .

يقول شاين ان الشيوعيين لم يحاولوا فقط محو حصيلة عملية التطبيع الاجتماعى لدى الجندى الأمريكى ، بل حاولوا إعادة تطبيعه عن طريق تلقينه مبادئهم وعقائدهم وتدريبه عليها . ومما هو معروف أن الاهتمام الأكبر عند الشيوعيين هو غرس المبادئ السياسية التى يؤمنون بها في صدور الآخرين . وكما يعتقد شاين فان الصينيين قد فشلوا في تحقيق هذا الهدف الرئيسى ، ولكنهم نجحوا في أمور فرعية أخرى دعتهم الى اعداد دراسته .

فعملية محو حصيلة التطبيع أو التنشئة تعنى العودة بالفرد أو الرجوع به الى النقطة التى يمكننا أن نغير فيها سماته وخصائصه الأساسية ، وهذه العملية - عملية المحو - في حد ذاتها تحتاج الى اخضاع الفرد الى أنواع خاصة من الضغوط الاجتماعية ذات الجهد العالى (٢) . والى اخضاع هذه الضغوط أيضا الى امكانية التحكم فيها بالزيادة أو النقص أو الإبدال أو التفسير .

فأول ما عمدت اليه السلطات الشيوعية الصينية هو ابعاد الضباط الأسرى عن جنودهم ، وبذلك تركت الجندى دون أن يتلقى أية أوامر من رئيس ، وترك الضابط دون أن يعطى أية أوامر لمرعوس ، وبذلك تغير الروتين اليومى لحياة الجندية التى تعود عليه كل منهما - الجندى وضابطه - . واستمر ذلك لمدة ليست قصيرة أعطيت فيها الحرية للجنود لأن تكون لديهم الفرصة لان يميلوا الى عدم الانصياع للأوامر والتصرف بشئ من التلقائية ، وفي نفس الوقت تعرض الضباط لعوامل عديدة تساعد على اخراجهم عن احساسهم بالجندية والضبط والانتظام . وبعد ذلك قام الشيوعيون بإعادة توزيع الجنود مع ملاحظة تحطيم السرايا والفصائل وعدم الجمع بين المعارف أو الاصدقاء من الجنود في تنظيم واحد .

كذلك عمدت السلطة الصينية أن تجمع معا أعضاء الاقليات مثل الزنوج أو اليهود حتى

(1) Schein, E.H. Psychiatry, 1956, 149-172.

(٢) الضغط الاجتماعى ذو الجهد العالى هو ذلك الضغط الاعلامى الذى يخلق للفرد من المواقف ما يجعله يستجيب لها على مستوى المفاضلة بين احتمالين لا ثالث لهما بصورة قهرية .

تكون الفرصة سانحة لأن يتصاعد الاحساس الكامن بالظلم والاضطهاد بين هؤلاء ، الامر الذى كانوا يعانون منه في مجتمعاتهم الاصلية .

وبناء على هذا التوزيع الجديد كان من المتوقع أن تنشأ بعض الروابط والصدقات بين الافراد ، ولكن كانت هناك خطة دائمة لتحطيم مثل هذا البناء الاجتماعى المؤقت . فقد كان هناك تشجيع ودفع واغراء لبعض الجنود لأن يقوموا بملاحظة زملائهم والاخبار عنهم حتى فى بعض الامور البسيطة والتي قد لا تقدم أو تؤخر . وبعد ذلك يكافأ هؤلاء علنا وأمام بقية الجنود مع علمهم بسبب هذا التمييز وهذه المكافأة .

وبناء على ذلك أصبحت مهمة الشيوعيين سهلة - وخاصة بعد تكرار مثل هذه المواقف - مواقف مكافأة الوشاة - فاذا لوحظ نمو أى صداقة أو تعارف بين جماعة من الجنود كوفىء بعضهم على نفس النمط بطريقة تثير الشك والاقاويل حول اخلاصهم لزملائهم الجنود . وبالتالي يتحطم هذا البناء عندما يشك كل جندى فى زميله ويعامله معاملة الحيطة والحذر .

وقد كان من المتوقع بعد ذلك أن ينزع كل جندى أو ضابط الى اعتزال زملائه ورفاقه فى السلاح . وبذلك يدخل الرجل طائعا مختارا - من الوجهة الظاهرية فقط - الى متاهات الوحدة والانزواء . الامر الذى كانت تهدف اليه السلطات الصينية الشيوعية .

وهذه الوحدة كانت تعنى تعطيل حواس الرجل عن مزاوله عملها الطبيعى ، وبذلك يرتفع مستوى الكبت والخوف والاحباط عندهم ، ويصبحون فى مسيس الحاجة الى من يتحدث اليهم ويتحدثون اليه .

وفى هذه المرحلة بدأ الشيوعيون يتحدثون الى الرجال حديثا بارعا ذكيا . يعتمد على ادق أسس ومبادئ عمليتى الدعاية والتأثير ، وكان الهدف من مثل هذه الاحاديث هو اظهار الجانب السيئ للحياة الامريكية بما فيها من علاقات اجتماعية واقتصادية ، وكذلك اظهار الجانب الحسن فى نماذج الحياة الاجتماعية والاقتصادية على الطريقة الماركسية .

ولم يكن مجرد الاستماع كافيا سواء بالنسبة للشيوعيين الذين يهدفون الى تحويل الأسرى تحويلا عقائديا كاملا أو بالنسبة للرجال فى الأسر والوحدة الذين كاد الملل أن يتسرب مرة اخرى الى نفوسهم . وبذلك عمد الشيوعيون الى تدريب أسراهم تدريبا من نوع خاص .

الخطوة الاولى فى هذا التدريب كانت ترمى الى تكوين عادة الاعتراف بالأخطاء البسيطة ، مثل العصيان العادى لقوانين معسكر الاعتقال ، وكان الجندى يكافأ بسخاء بعد كل اعتراف بهذه الأخطاء البسيطة . والهدف البعيد من هذه الخطوة هو تكوين عادة اعلان الأخطاء - سواء فى العمل أو العقيدة - أمام بقية الناس ، وبذلك قد يصل الجندى أو الضابط الى المرحلة التى يناقش فيها عقيدته السياسية أمام الآخرين معترفا بما فيها من نقائص وعيوب .

والخطوة الثانية من هذا التدريب الخاص اعتمدت على فكرة التقمص والتقليد الذى تبدأ مراحلها بأن يشعر الرجال فى الأسر وهم يعانون من الكبت والاحباط بأنهم كانوا من الممكن أن يستمتعوا بما يستمتع به الشيوعيون فى هذه الظروف داخل معسكر الاعتقال .

وبناء على ذلك فان تطلعات بعض الرجال من الأسرى وجدت صداها عند الشيوعيين حيث استجابوا لهذه الرغبات ، ولكن بشروط ضمنية وغير واضحة أو صريحة ، وهى أن من يستمتع

بهذه المزايا لا بد أن يسلك ويتصرف ويفكر على نفس الصورة التي يسلك ويتصرف ويفكر بها أصحابها الاصيلون وهم الشيوعيون .

ولا بد أن نشير هنا الى أن الامور لم تكن بهذا التسلسل الهادئ ، ولكن اكتشفها في كثير من الاحيان بعض العنف والارغام والتهديد .

كما لا بد أن نشير أيضا الى أن هذه العملية - عملية محو حصيلة التطبيع الاجتماعي أو غسيل المخ كما تسمى أحيانا - لم تثمر الا مع عدد قليل من هؤلاء الأسرى .

وهكذا استعرضنا فيما سبق كيف يمكن أن يكون لعملية التطبيع دور معاكس أو مضاد في بناء الشخصية الانسانية وتكاملها ، فانه مما لا شك فيه كان هدف العملية - التي سبق وصفها - هو تحطيم الشخصية الامريكية لدى الجندي واعطائه أو الباسه الشخصية الماركسية .

نعود الى حديثنا السابق عن الاسرة والمجتمع المحلي وتأثيرها على الشخصية الانسانية، فقد عالجنا هذا الجزء من الدراسة على أن هناك سبيلين أو طريقين تتم عملية التطبيع الاجتماعي من خلالهما ، الطريق الاول هو المؤسسات الرسمية والقانونية التي هي وظيفتها الحفاظ على حضارة وثقافة الجماعة ونقلها من جيل لآخر ، ومثال ذلك المدرسة أو الجامعة أو أماكن الدين والعبادة كالمسجد أو الكنيسة . وهذا لم نتعرض له بالمناقشة حتى لا نخرج بدراستنا هذه عن حدودها الطبيعية .

والطريق الثاني هو الانظمة الاجتماعية والتجمعات التي تقوم بعملية التطبيع الاجتماعي بطريقة غير مقصودة وهي الاسرة والمجتمع المحلي وهذه أيضا وظيفتها وكيانها تعتمد على استمرار حضارة الجماعة وتطورها . ونحن في هذه الناحية تعرضنا للمناقشة التفصيلية لآثر الاسرة والمجتمع المحلي على الشخصية الانسانية ، ولكن يبقى بعد ذلك أن نناقش أهم نواتج عملية التطبيع الاجتماعي التي تتم عن هذا الطريق غير المقصود . ويمكن تلخيصها فيما يلي : -

(١) الطاعة الاجتماعية :

الطاعة الاجتماعية هي ظاهرة انصياع الفرد لما هو سائد في المجتمع من قيم ومعايير وقوانين اجتماعية ، أو بتفسير آخر هي استجابة الفرد لمثيرات البيئة على نمط لا يختلف عما يقدمه الآخرون أعضاء نفس المجتمع من استجابات لهذه المثيرات .

ولعله من المفيد في هذه المجال أن نناقش الظروف التي تجعل الطفل طيعا مستجيبا لما حوله من عناصر البيئة على الصورة التي أشرنا إليها . ونحن لن نذهب بعيدا عندما ندرس هذه الظروف داخل الاسرة والمجتمع المحلي ، لأنه كما سبق أن أشرنا أن أسلوب التطبيق الاجتماعي غير المقصود يعطى بعض النواتج أو الظواهر منها الطاعة الاجتماعية .

وهناك كثير من الدراسات حول هذا الموضوع وخاصة تلك التي أجراها معهد فلز Fels بولاية أوهايو في أمريكا (١) .

وقد اقتصرت هذه الدراسة بإمكانية التنبؤ بسلوك الطفل وتصرفاته ، وموقفه من قيم

(1) Crandall, S., Orleans, A. Preston and Rabson, child development, 1958, 29, 429-444.

ومعايير المجتمع الخارجى ، اعتمادا على دراسة أنواع الضغوط التى يتعرض لها الطفل داخل الاسرة خلال السنوات الاولى من حياته .

وقد اوضحت نتائج هذه الدراسة أن مفهوم الطاعة الاجتماعية وأنماط السلوك المرتبطة به تبدأ فى صورة باهتة غير واضحة فى تصور الطفل ومتسع مدركاته ، ولكنها تزداد بعد ذلك وضوحا ودقة عندما يبدأ الطفل فى ممارسة الحياة خارج الاسرة وبالتالي يتعرض لضغوط خارجية من نوع جديد ، أى غير تلك التى تعودها من الأبوين والاخوة والاقارب .

ومن هنا نستطيع أن نقول أنه من الصعوبة بمكان أن تكون لدينا القدرة على أن نتنبأ بطاعة الطفل أو عصيانه لقيم المجتمع ومعايره عندما يترك الاسرة وينضم الى جماعة المدرسة ، وذلك اعتمادا على ما تعرض له من ضغوط داخل الاسرة .

ولكنه - فى الناحية الأخرى - يمكن لنا أن نتنبأ بموقف الطفل أو عصيانه بالنسبة لهذه القيم والمعايير عندما ينضم الى جماعة المدرسة الثانوية أو المتوسطة ، وذلك اعتمادا على دراسة أنواع الضغوط التى تعرض لها فى المدرسة الابتدائية .

وقد اوضحت نتائج هذه الدراسة أثر المكافأة والثناء أو الردع والعقاب بالنسبة للطاعة الاجتماعية ، فقد ظهر أن المكافأة تقود الى الطاعة أكثر مما يقود اليها الردع أو العقوبة .

وللنمو والنضج أثر كبير فى هذا فان الاطفال عندما يكبرون تصبح أنماط سلوكهم أكثر ثباتا وتناسقا : فالطفل بين سنه الثالثة والخامسة تبدو طاعته الاجتماعية واضحة ، وذلك بالنسبة لمعايير الكبار فقط ، سواء أكانوا هم الآباء أم المعلمين أم المشرفين فى دور الحضانه مثلا . ولكن الحال ليست كذلك مع أقرانهم وأترابهم فى نفس السن ، فهم فى عصيان وتمرد يوضح ويفسر لنا علاقات الطفل بأقرانه فى هذه السن .

ولكن قد يحدث ونلاحظ أن بعض الأطفال فى هذه السن يشدون عن القاعدة فتظهر طاعتهم وولائهم الاجتماعى لمجتمع أقرانهم وأترابهم ، ولكن فى حقيقة الامر يكون ذلك ناتجا عن اعتماد هؤلاء الاطفال على غيرهم ، وخاصة فيما يحتاجون اليه من أمور تتطلب المجهود العضلى أو الجسمانى الذى لا يستطيعونه .

وعندما يقترب الطفل من سن السادسة ويتعدها نجده طيعا مواليا لقيم ومعايير كلا النوعين سواء مجتمع الكبار كالآباء والمعلمين ، أو مجتمع أقرانه وأترابه من ذوى السن الواحدة .

وقد ظهر ايضا من نتائج هذه الدراسة التى نحن بصدد استعراضها الآن أن تكيف الطفل وانضباطه لقيم ومعايير الكبار أو أقرانه وأترابه من نفس السن وذلك خلال مراحل نموه الأولى هو عامل هام وضرورى فى قدرة الفرد وامكانياته فيما بعد للتكيف والانضباط بالنسبة لأبعاد المجتمع الكبير الذى يتصل به .

فالاطفال الذين يجيدون التكيف لتلك المعايير بين سن الثالثة والخامسة نجدهم فى سن الثامنة وقد تميزوا بالاعتماد على النفس والاستقلالية فى التفكير والسلوك . كما نجد أيضا فرقا واضحا وملموسا بين هؤلاء الاطفال وبين الاطفال الآخرين الذين لم يتدربوا على اجادة التكيف لتلك القيم والمعايير فى هذه السن . ويكون هذا الفرق واضحا فى مجال العدوانية والتسلط والسيطرة ، حيث يبدو ذلك فى سلوك هؤلاء الاطفال الآخرين .

ولذلك فانه يمكن أن نقول أنه بالنسبة للطاعة الاجتماعية نجد الطفل بعد سن الثامنة وخاصة بعد أن يتعرض لضغوط الأسرة والمجتمع المحلى قد وصل الى قدر معقول في هذه الناحية يمكن التنبؤ على أساسه بموقف الطفل مستقبلا من حيث كونه طيعا لنا أو عاصيا متمردا على قيم المجتمع ونظمه ومعايره .

ويجب الان نسى اطلاقا أن الطاعة الاجتماعية هذه تنتج من سلسلة عمليات من عمليات التعلم واكتساب المهارة والخبرة . فالطفل يكتسب هذا النمط من السلوك أو ذلك نتيجة تفاعله مع ابويه في الأسرة وأبناء جيرته في الجوار ، فيتعلم عادات الطاعة والاذعان لمعايير المجتمع وقيمة ، وقد يكون ذلك نتيجة للتقليد والمحاكاة أو إجراءات الإثابة والعقاب .

ب - العدوانية :

. لعنا اقتربنا الآن من الهدف الذى نريده عندما بدأنا بمناقشة الطاعة الاجتماعية تم أنينا الى العدوانية ، لان هذا هو السبيل المنطقى لان نربط بين عملية التطبيع الاجتماعى - وخاصة غير المقصودة - وبين سلوك التعصب والتحامل الذى يجمع بين أطرافه هاتين الخاصتين : خاصة الطاعة حيث ينزل الفرد على قيس مجتمعه فيتعصب له ، وخاصة العدوانية حيث يتكون لدى الفرد القدر الكافى من العدوانية تجاه مجتمع آخر فيتحمّل عليه ، ونحن من واجبنا - كما سبق أن قدمت - أن ندرس هذا الامر بصورة تحليلية تشريحية . تساعدنا على فهم هذه العملية وادراك أبعادها .

العدوانية هي كل تمرد على ما هو قائم في النسيج الحضارى العام للجماعة . سواء كان هدف العدوانية بشرا أو قيمة أو معيارا أو تقليدا .

والعدوانية بهذا المعنى ثقل كلما زادت الطاعة الاجتماعية عند الفرد بحيث انه نستطيع اقول بأن هناك علاقة شبه قانونية بين هذين المتغيرين (١) . وبالتالي فانه قد يكون في الامكان ضبط عدوانية الفرد عن طريق تنظيم طاعته الاجتماعية وما يتعلق بها من أنماط سلوكية .

وتطور خاصة العدوانية ونموها أعقد شكلا وموضوعا من تطور خاصة الطاعة الاجتماعية ونموها ، وربما يرجع ذلك الى طبيعة كل من الخاصتين أو ربما يرجع ذلك أيضا الى القدر من العلم والمعرفة الذى نلّم به عن كل منهما .

واذا أردنا أن نناقش العدوانية بشيء من الدقة والتحديد فانه يصبح لزاما علينا أن نرسم نموذجا تفصيليا للهيكل الحضارى للمجتمع الذى تبدو فيه هذه الظاهرة وتتضح حتى يمكننا أن نميز بخطوط واضحة فاصلة بين السلوك العدواني والسلوك غير العدواني .

كذلك فانه من المبادئ الأساسية لمثل هذه المناقشة أن نحدد كل رابطة أو علاقة بين العدوانية وبين المتغيرات الأخرى ذات العلاقة المنطقية بها مثل الاحباط والشعور بالفشل والخيبة .

فمما هو معلوم أن كل سلوك عدواني لا بد أن يسبقه نوع من الاحباط والاحساس بالفشل

(١) العلاقة القانونية بين الأشياء هي تلك العلاقة التى يحكمها قانون وبناء عليه يمكن استنتاج أحد الشئيين بمعلومية الشئ الآخر .

وعلم التوفيق ولكن هذا لا يقودنا الى أن نقول العكس أى أن كل احباط وفشل لا بد أن يتبعه سلوك عدواني .

ولكن - حتى على جميع الاحتمالات - اذا أخذنا بهذا المبدأ : مبدأ الاحباط والعدوانية فان الصورة تكون غير كاملة وغير مقنعة وغير قادرة على تفسير وشمول كل الحالات التي تظهر فيها العدوانية بصورها المختلفة ففي كثير من الأحيان تؤدي المكافأة الزائدة أو التدليل المفرط الى عدوانية على الأفراد والقيم والمعايير بنفس القدر الذي يسببه الفشل والاحباط .

ثم أن هناك أمرا آخر وهو أنه في كثير من الأحيان يصدر عن فرد تعرض لاحباط بسيط قدر أكبر من العدوانية التي يمكن أن تصدر عن فرد آخر تعرض لاحباط أشد .

وهنا تستطيع أن تقول ان أهمية العدوانية كظاهرة من ظواهر عملية التطبيع الاجتماعي يمكن أن نستدل عليها من ناحيتين هما : -

١ - الدراسات والبحوث التي تهتم بها كل المجتمعات لضبط عدوانية أفرادها والتحكم فيها ، وذلك بالبحث عن الاسباب التي تؤدي الى هذا النوع من السلوك ومحاولة علاجها أو تفاديها . ومن أمثلة تلك الدراسات هذه التي تهتم بجناح الاطفال أو جرائم الكبار أو تلك التي تهتم بالقوانين الوضعية وتطبيقها وقيمتها العلاجية وما الى ذلك .

وهذه الدراسات بجميع أنواعها هي سبيل المجتمعات الى المحافظة على قيمها ومعاييرها ونظمها القائمة والتي يجب على الأفراد ان يدعوا لها .

٢ - ما تبدله الجماعات من محاولات من أجل امتصاص العدوانية التي تتوقعها من الأفراد مثل تشجيع وتبني الرياضات المختلفة أو أنواع النشاطات الأخرى التي تمتص الطاقة العدوانية .

وقد تقوم المجتمعات بحيل أخرى مثل : اشاء الرموز والدلالات، ثم توجيه عدوانية افرادها الى مثل هذه الرموز ، ومن أمثلة ذلك رموز الشر والريذة والارواح الشريرة وغير ذلك .

وهناك مناهل عديدة تخرج عن طريقها الميول الى العدوانية ، ففي المواقف التي تتبع الاحباط أو الفشل على سبيل المثال قد تحدث عملية اذاحة أو استبدال ، فالطفل الذي يكون هدف عدوانيته أحد الوالدين يصفع اخاه الأصغر صفعاً فرضت عليه طاعته الاجتماعية ألا يزالها مع من هو أكبر منه سناً وخاصة أحد الوالدين .

وقد تكون الاستجابة العدائية رقيقة مخففة، ففي مثل هذا الموقف يكتفى الطفل بجملته ساخرة أو ملاحظة لأذعة ، أو أن يصمت ويدور في خلده ما يتمنى أن يفعله في مثل هذه الظروف .

وقد تكون الاستجابة اسقاطية ، فلا يعترف الفرد بعدوانيته ، ولكنه يرمى الآخرين بالعدوانية ، وبذلك يمهد لنفسه الطريق ليقيم بعمل عدواني هو دفاعي من جهة نظره .

وعملية التطبيع الاجتماعي تأخذ في حسابها بطريقة ضمنية خاصة العدوانية عند الأفراد ، وبذلك فهناك دراسات وبحوث عديدة أجريت حول اعلاء (١) العدوانية أو تعديل الاتجاهات العدوانية عند الاطفال .

(١) كلمة اعلاء (Sublimation) تستخدم كثيراً في علم النفس مثل اعلاء الغريزة الجنسية ، واصل التسمي أو اعلاء في العلوم الطبيعية هو انتقال المادة من الحالة الصلبة الى الحالة الغازية مباشرة دون المرور بحالة السيولة . والمقصود بالنسبة لغريزة الجنس مثلاً هو أن ينتقل الفرد من مرحلة الاحساس بالحاج الغريزة الى مرحلة الاتزان معها والتحكم فيها دون أن يمر بمرحلة اشباعها .

وكان السؤال دائما هو « كيف يلتقط الطفل في اثناء نموه وتطوره او بمعنى آخر في اثناء عملية تطبيع اجتماعيا انماط واساليب السلوك العدائي من هؤلاء الذين يحيطون به ويحتك بهم من خلال مواقف حياته اليومية ؟ »

ومن الدراسات الواضحة في هذه الناحية الدراسة التي قام بها سيرز ومعاونوه (١) ، وقد اوضحت هذه الدراسة أن الطفل في سن السادسة ، والذي يميل بشدة الى السلوك العدائي انما تربى في بيئة منزلية او محلية تتسامح بالنسبة لهذا النمط من السلوك ، ولكنها - اى البيئة - في نفس الوقت تعاقب الطفل العدوانى - اذا عاقبته - عقابا صارما شديدا لا رحمة فيه .

كما وجد الباحث ايضا أن الاطفال الأقل ميلا الى العدوانية انما نشؤوا في بيئات لا تتسامح مع اى نمط من انماط السلوك العدائي ، ولكنها - اى البيئة - لا تقابل هذا السلوك - في حالة حدوثه - بالعقاب الشديد المؤلم .

وقد تابع سيرز (٢) . دراسته على نفس المجموعة من الأطفال حتى بداية سن المراهقة حيث قام بقياس العدوانية عندهم آخذا في اعتباره انواعها المختلفة مثل العدوانية ضد المجتمع والعدوانية المخففة والعدوانية ضد الذات وعدوانية الاسقاط وغير ذلك .

ووجد الباحث أن المراهقين الذين يميلون الى العدوانية ضد المجتمع انما يسلكون بصورة تشبه السلوك العدائي لاطفال سن السادسة عندما يضغط عليهم الآباء لمنعهم من مزاوله هذا السلوك .

كما وجد ايضا أن تدليل الآباء لأبنائهم عند بداية مرحلة المراهقة قد يكون أحد العوامل الهامة في تكوين السلوك العدائي عند الشباب . كما وجد الباحث ايضا أن الردع والعقوبة في هذه الفترة - بداية المراهقة - تمنع تكوين العدوانية الاجتماعية .

وعندما نحاول أن نفسر ذلك على أساس نظرى فإننا نقول ان الفرد الذى تكون لديه الميول العدائية وفي نفس الوقت يخشى العقاب الذى يترتب على سلوكه العدوانى يتولد عنده ما يسمى بضغط الصراع الذى لا يتمكن الطفل من الاستجابة له في سن السادسة استجابة مناسبة فتبدو عدوانيته بصورة مبالغ فيها ، بينما في بداية مرحلة المراهقة يتمكن الطفل من أن يتكيف مع هذا الضغط الصراعى فيستجيب له الاستجابة المناسبة .

وأما بالنسبة للعدوانية المخففة فان الامر يختلف ، فهى تبدو واضحة بين الشباب في بداية مرحلة المراهقة ، وخاصة بين هؤلاء الذين نشؤوا في بيئة تتسامح بالنسبة للسلوك العدائي ، ولكنها شديدة العقاب - اذا عاقبت - بالنسبة للطفل الذى يرتكب سلوكا عدائيا .

وأخيرا نحب أن نعلق بأن العدوانية ليست سلوكا بسيطا ، ولكنها كل مركب يحتاج الى دراسات اعمق واوسع من تلك التى قام بها سيرز .

(1) Sears, R, and Others, Patterns of child Rearing, 1957.

(2) Sears, R, J. Abn. Soc. Psychol. 1961, 63, 466-495.

ج - التقليد والمحاكاة :

نحن الآن نقرب من غرض هذه الدراسة ، وهو ربط السبب بالنتيجة ، أو بمعنى آخر ربط عملية التطبيع والتنشئة بسلوك التحامل والتعصب، فقد سبق أن أشرنا بأن الطاعة الاجتماعية والعدوانية سوف يهيئان الفرد لمثل هذا السلوك وخاصة إذا توافر لهما عنصر التقليد والمحاكاة كطرف ثالث يشجع الفرد على طاعة قيم مجتمعه فيتعصب له، كما يشجعه أيضا على عدوانيته تجاه مجتمعات أو جماعات أخرى فيتحامل عليها .

فالتقليد من العمليات النفسية الاجتماعية الهامة ، حتى انه في وقت ما أجمع المتخصصون في علم النفس على انه يمكن عن طريقها تفسير وعليل معظم انواع وانماط السلوك الاجتماعي للأفراد بشرا كانوا أو غير ذلك ، وكانت الفكرة وراء ذلك هي ان التقليد والمحاكاة جزء من الطبيعة البشرية والنفس الانسانية ، أو بمعنى آخر هو ميل غريزي موروث عن الآباء والأجداد .

ولكن هذا الرأي أصبح مردودا عليه ، فهناك بعض الناس يتقنون التقليد والمحاكاة بدقة ومهارة ، في حين أن الكثيرين لا يمكنهم ذلك . كما ان الاطفال يقلدون احسن من الكبار .

كما أن هناك البعض يميل دائما أن يفعل عكس ما يفعله الآخرون .

لهذا نستطيع ان نقول ان الاساس الغريزي لعملية التقليد غير قائم : وهذا ما يمكن أن نستخلصه ايضا من الدراسة التي قام بها ميلر ودولارد (١) : فقد قامت هذه الدراسة على اساس ان التقليد يمكن تفسيره في اطار عملية التعلم الاجتماعي ، فمن التجارب التي اجراها الباحثان على الفئران البيضاء - نم الاطفال - يمكن ان نقول ان التقليد عادة يمكن اكتسابها وتعزيزها ، وخاصة اذا كوفئ الفأر أو الطفل مكافأة مناسبة بعد تقليده للآخرين ، كما انه يمكن ابطالها ومحوها عند اجزاء الردع أو العقاب بعد عملية التقليد ، ولكن هناك نقطة تستحق التوضيح ، وهي ان هناك فرقا واضحا بين الفئران والاطفال : ففي الحالة الاولى يكون التقليد ارتباطا عصبيا اكثر منه استبصارا وتعلما اجتماعيا ، في حين يكون العكس في حالة الاطفال ، لانه في هذه الحالة تتم عملية تلقين وتفسير مصاحبة لعملية التقليد ، أو بمعنى آخر يحدث تبرير لعملية التقليد في حالة الانسان . وهذا حقيقة ما يحدث في عملية التطبيع عندما ترمى الام الى تدريب ابنتها على تقليدها ، فهي - أي الام - تحرص على تبرير هدف التقليد والمحاكاة . وقد يكون ذلك السبب الرئيسي في أن التقليد يتحول بعد ذلك الى عادة ثابتة راسخة .

وربما يكون مفيدا في مجال الحديث عن التقليد كعملية نفسية اجتماعية أن نستعرض في ايجاز مالها من صلة وعلاقة بعملية أخرى مشابهة من ناحية المظهر ، وهي عملية التقمص (أو التوحد) وهي عبارة عن تلك العملية التي عن طريقها يقوم الفرد بوصف نفسه ونوع سلوكه وشخصيته ، بناء على مفهومه عن صورة ذات فرد يحبه ويعجب به - وذلك كما يقترح سيموندر (٢) . ومن هذا التعريف يمكن أن نستنتج أن التقليد في عملية التطبيع الاجتماعي قد يكون نتيجة عملية التقمص هذه ، ولكننا قد نرفض هذا التعريف من الاساس حيث يرى جيمس (٣) . ان كثيرا من

(1) Miller, N., and Dollard J. Social Learning and Imitation N. Haven, 1941.

(2) Tagiuri, R, and Petruccio, L., Person Perception and Inter-personal Behaviour, Stan. Uni. Press 1958.

(3) James, H.E.O., Lectures in Social Psychology, London Uni., 1961.

اليهود في معسكرات الاعتقال النازية قد تقمصوا شخصيات حراسهم من الالمان ولم يكن بين هؤلاء وهؤلاء اى رابطة من الاعجاب والحب واذا كانت هناك رابطة فهي تلك التي تقوم على الخوف والرغبة وتوقع الاعداء بين لحظة واخرى . ولذلك فان جيمس يجرى رأى سيموندز بالنسبة الى التقمص ، فى ان الحب والاعجاب قد يساوى الخوف والرغبة فى هذه الناحية .

وللتلخيص فاننا نقول ان سلوك الفرد سواء اكان علميا موضوعيا ام متحاما متحيزا متعصبا فانما يتحدد بثلاث متغيرات هى :

1 - طاعة الفرد واذعانه للقيم الاجتماعية التى تسود شبكة العلاقات فى الجماعة التى ينتمى اليها وبالتالي يتطبع فيها اجتماعيا وحضاريا .

ب - درجة العدوانية التى تختلط مع الدوافع الاجتماعية للفرد وتدفعه الى اتخاذ قراراته على نحو معين فى مواقف الحياة اليومية .

ج - درجة استجابته واجادته تقليد سلوك الآخرين من ابناء مجتمعه .

وهذه المتغيرات الثلاث هى بلا شك اهم نتائج عملية التطبيع الاجتماعى غير المقصودة والتى تتم فى الاسرة كنظام اجتماعى وفى المجتمع المحلى كتجمع يرتبط افرادة بعلاقات من نوع خاص وثابت .

وهذه المتغيرات الثلاث ايضا هى التى تكاد تميز الاسرة والمجتمع المحلى عن غيرهما من الانظمة والتجمعات والمؤسسات الاجتماعية الاخرى .

د - التحامل والتعصب :

هذا النوع من السلوك الاجتماعى من اهم انماط السلوك التى تتكون عن طريق التنشئة غير المقصودة على الصورة التى اسلفناها فى السطور السابقة .

فالطاعة الاجتماعية او الازعان الاجتماعى والعدوانية والتقليد والمحاكاة لها دور واضح وملحوس فى تكوين طبيعة هذا النوع من السلوك .

وقبل ان نناقش طبيعة هذا السلوك ومقوماته ربما كان من الافضل ان نجيب على سؤال سوف يقفز بلا شك الى ذهن القارئ ، كما يلح دائما على الكثيرين ممن يقرأون شيئا عن التحامل والتعصب . وهذا السؤال هو « هل هذا النمط من السلوك غريزى موروث او مكتسب من ظروف البيئة الخارجية ؟ وبمعنى آخر هل يولد الطفل الابيض فى أمريكا او فى جنوب افريقيا وفى دمه كراهية الزوج والتحامل عليهم ؟ ولنذهب ابعد من هذا ونقول هل يولد القط ولديه ما لديه من كراهية للفأر وميل غريزى لافتراسه ؟ ام ان الامر يختلف وتختلف ظروف وعناصر البيئة الخارجية الدور الرئيسى فى تكوين هذا النمط من السلوك المتحيز المتحامل : -

هناك تجربة طريفة توضح علاقة الفأر بالقط ، وهى تلك العلاقة الابدية الازلية ، والتى يضرب بها المثل ، فى العداوة والكراهية وليست فى التحامل والتحيز فقط .

هذه التجربة اجراها (كو) Kuo (1) حيث استخدم حوالي ستين قطعة صغيرة حديثة الولادة فقسماها الى مجموعتين متساويتين من ناحية العدد . المجموعة الاولى اطعمت منذ البداية اللحم

(1) Kuo, Z.Y., "The Genesis of the cat's Response to the Rat", J. Comp. Psychol 1930, 11, 1-30.

واللبن والسّمك المخلوط بالارز ، وربيت على هذا النوع من الطعام . والمجموعة الثانية (نباتية)
أى أطعمت اللبن والخضروات منذ البداية ولم تذوق اللحم على الإطلاق .

تم عاد وقسم القطط جميعها الى ثلاثة أقسام ، ربي كل قسم منها تحت ظروف تختلف
عن القسم الآخر . فالقسم الاول (ونصف العدد نباتي والنصف الآخر من أكلة اللحوم) عاش
في عزلة تامة عن القطط أو الفئران أى أن كل قطّة عاشت بمفردها فقط منعزلة بذلك عن أى
نوع من الأنشطة التي تؤثر على علاقتها بالفأر فضلا عن انها لم تر فأرا على الإطلاق .

والقسم الثانى (مثل القسم الاول ايضا من حيث الطعام) عاشت كل قطّة صغيرة مع أمها
فترة كافية لتربى الأم وهى تقتل الفئران وتلتهمهم .

والقسم الثالث - تربى بعد ولادته بحوالي اسبوع مع الفئران في قفص واحد دون أن يرى
قططا أخرى .

ثم قام (كو) بعد فترة من الزمن باختبار العلاقة بين القطّة والفأر فوجد أنها يمكن تلخيصها
في الجدول التالى : -

ظروف تربية القطّة	عدد القطط في كل مجموعة	عدد القطط التى قتلت الفئران	النسبة المئوية
١ - انعزالية كاملة	٢٠	٩	٤٥٪
٢ - رأت أمها وهى تفترس الفئران	٢١	١٨	٨٦٪
٣ - عاشت معا مع الفئران	١٨	٣	١٧٪

ربما أمكن أن نستنتج من هذا الجدول (١) أن ظروف التنشئة والتطبيع تلعب الدور
الاساسى في تكوين الاحساس بالكراهية والمقت ، وليس كما يمكن أن يتصور البعض انها غريزة
طبيعية .

وبجانب هذا هناك القصة المشهورة - وهى من فولكور علم النفس الاجتماعى - قصة توم
وأمه وصاحبه . . فقد عاد توم متأخرا ذات يوم فسأله أمه : أين كنت يا توم ؟ فقال : كنت
العب مع جو الذى يسكن في الشارع المجاور . فعادت الأم لتقول : ابن من جو هذا يا توم ؟ . . فرد
توم : انه ابن سائق الشاحنة التى تقف دائما بالقرب من ناصية الطريق ، وأخيرا سأله الأم . .
هل هو ملون (أى زنجى) ؟ . . فتردد توم فترة ثم أجاب : اننى لم انتبه جيدا الى هذا يا أمه
ولكننى غدا عندما التقى به سوف أرى ذلك .

ومهما كان مقدار الصحة في هذه القصة فانها تشير الى ان اتجاه التحامل عند هذا الطفل
ليس موروثا ، وليس مختلطا بدمه ، ولكنه امر لم يكن لينتبه اليه هذا الطفل توم لو لم تشر
اليه أمه وتؤكدده .

(١) يتضح من الجدول انه في حالة التربية الانعزالية لم يكن الاتجاه واضحا حيث تساوت النسبة تقريبا بين
القطط القاتلة للفئران وغير القاتلة . بينما نجد في حالة « التطبيع على القتل » (٢) تزيد نسبة القطط القاتلة بوضوح
ظاهر والعكس صحيح في حالة « التطبيع على المعاش والتألف » .

فالإنسان أو الحيوان لم يخلق متعصبا ، ولم يخلق متحاملا ، ولكنه كون هذا السلوك وهذه الخصائص اكتسابا من البيئة التي قامت على تنشئته وتطبيعته اجتماعيا .

ولكن ما هو التحامل والتعصب ؟ وما هي طبيعة واصل هذا النوع من السلوك الاجتماعي ؟ . . يقول باكمان (١) ان نوعية العلاقات السائدة بين جماعتين تخلق نوعا من الاتجاهات النفسية تكون مسئولة عن احداث تحامل وتعصب احدي هاتين الجماعتين ضد الاخرى . فالعلاقات الاجتماعية والاقتصادية والحضارية التي نشأت بين البيض والزوج في الولايات المتحدة أو بين الألمان واليهود في أوروبا هي التي أوجدت الاتجاهات النفسية عند البيض وعند الألمان من جهة وعند اليهود والزوج من جهة أخرى . . وكانت هذه الاتجاهات هي المسئولة الاولى والاخيرة عن تكوين سلوك التحامل والتعصب عند كلا الجانبين ، وبمعنى آخر فان تركيب العلاقة ايا كان نوعها وعناصرها يولد مجموعة شبه ثابتة من الاحكام والقيم والاتجاهات التي تنشأ عن خبرة التعامل والاحتكاك ، وهذه المجموعة الشبه الثابتة تكون مسئولة عن تلوين حكم احدي الجماعتين على الاخرى .

فالرجل الابيض في أمريكا أو في جنوب افريقيا له علاقة من نوع خاص بالرجل الاسود ، هي علاقة صاحب السلطة والسيطرة بالخاضع المستسلم الذي لا حول له ولا قوة ، وبطبيعة الحال فان دور الرجل الابيض هو أن يأمر ودور الرجل الاسود ان ينفذ ، وبالتالي سوف تكون الفرصة سانحة امام الامر الناهي ان يصف العبد المنفلد بالكسل وعدم القدرة على تحمل المسئولية والغباء ونقص القدرات الابتكارية ، كما انه سوف تكون الفرصة ايضا سانحة امام العبيد لان يصفوا السادة بالعجرفة والفطرسية والقسوة ونقص الاخلاقيات والقيم وعدم التسامح وغلظة القلب .

ويتم توارث هذه الصفات في كل من الناحيتين عند السادة وعند العبيد . وذلك عن طريق ما سبق وصفه وتسميته بعملية التطبيع الاجتماعي ، حتى تتبلور هذه الصفات والنعوت وتكون اتجاهها حادا نسميه هنا بالاتجاه العنصري هو خلفية سلوك التحامل والتعصب .

وصورة اخرى تؤكد ما ذهبنا اليه في تأصيل التحامل والتعصب وارجاعه الى نوعية العلاقات القائمة بين جماعتين هي صورة من التاريخ ، حيث نرى كيف بدأ التحامل على اليهود أو بمعنى اصح كيف تكونت الاتجاهات العنصرية عند بعض الشعوب تجاه الجاليات اليهودية التي رفضت ان تمتص داخل النسيج العام للمجتمعات التي تعيش فيها وأصرّت على كونها الجالية المختارة المتميزة ، فكما يقول سيمون وينجر (٢) : لقد كان اليهود أغنياء بسيطرون على المقدرات الاقتصادية لبعض المجتمعات وكانت الوظيفة الرئيسية لليهودى في اى مجتمع هي وظيفة المرابى الذى يقرض ماله بأضعاف مضاعفة من الربا ، ففي القرن العاشر والحادى عشر تكونت المجتمعات المدنية - بعد الاقطاع والعبودية - وعليه فأصبحت الحالة ملحة في طلب رأس المال سواء للتجارة أو الانشاء والتعمير . وهنا نشط اليهود في عمليات الربا والاقراض ، وخاصة عندما امرت الكنيسة . وهي السلطة القوية آنذاك - رعاياها من المسيحيين بعدم اقراض اموالهم بالربا ، ولكن لا مانع من ان يقرضوا بالربا من اليهود ، وهنا امكن لليهود ان يتحكموا في المجتمع الاوروبي اقتصاديا ، سواء بمنع الاقراض او برفع سعر الفائدة .

(1) Back man, C., *Origins of Prejudice and Discrimination* 1964.

(2) Simpson, G., and Yinger J., *Racial and cultural Minorities*, N.Y. Harper, 1958.

وهكذا تكونت لليهود صفات اصحاب راس المال المستغلين النهازين للفرص . وتأصلت هذه الصفات حتى اصبحت « اتجاهات عنصرية » عند طوائف عديدة من بنى الانسان ضد اليهود ، جعلتهم يتعاملون عليهم ويتعصبون ضدهم . وفي الناحية الاخرى تكونت لدى اليهود اتجاهات عنصرية مضادة تحمل في ثناياها النعوت المعاكسة للطوائف والشعوب الاخرى من غير اليهود مثل السداجة والغباء والبعد عن الواقعية وهكذا (١) .

وليس من المستبعد ان تكون الاساليب اليهودية هذه قديمة قدم هذا الشعب ، وليست وليدة ظروف القرن العاشر والحادي عشر كما يقول (سيمبسون وينجر) بل ربما عادت الى ما قبل ذلك بالآلاف السنين ، حيث ان التاريخ يحدثنا دائما عن مثل هذه الازمات التى احدثها اليهود في مجتمعات شتى ، وعن ظروف التحامل والاضطهاد التى تعرضوا لها في كل مكان على الكرة الارضية الا في مكان واحد فقط عاشوا فيه ولم يعانون من قلق او اضطهاد - بل قاموا هم فيه بدور المضطهد الظالم - وهذا المكان هو رقعة الدول العربية (٢) .

وصورة اخيرة تؤكد ارجاع سلوك التحامل والتعصب في اصله الى نوع العلاقات السائدة بين جماعتين تتعامل كل منهما على الاخرى وتتعصب ضدها ، وهى صورة من التاريخ الحديث . فقد نشر سينها وأوباد هيايا ١٩٦٠ (٣) دراسة حول الاتجاهات العنصرية للشباب الهندي نحو الصين قبل وفي اثناء النزاع الهندي الصيني المسلح حول الحدود المشتركة بينهما ، ومن نتائج هذه الدراسة ان اتجاهات الشباب الهندي نحو اهل الصين في فبراير ١٩٥٩ اى قبل النزاع المسلح كانت توضح ان اهل الصين مسالمون وتقدميون ، وامناء ووطنيون وشجعان ومتحضرين ونشطاء .

بينما كانت اتجاهات نفس هؤلاء الشباب نحو اهل الصين في ديسمبر من نفس السنة ، اى خلال هذا التوتر ، كانت توضح ان اهل الصين عدوانيون وغشاشون وانانيون ومصاصو دماء وقساة واغبياء .

واضح مما سبق ان اصل التحامل يرجع الى نوعية العلاقة القائمة بين الفئتين المتحاملتين كل منهما على الاخرى والمتعصبتين كل منهما ضد الثانية .

ومن هنا نريد ان نخلص الى تعريف وتحديد لمعنى التحامل ، حتى يمكن ان نسترسل في المناقشة التحليلية لمحتويات هذا النوع من السلوك .

فالتحمل والتعصب نتاج اتجاه عنصري غالبا ما يكون سالبا (او مضادا) وينحو بالفرد الى ان يتخذ قراراته مصحوبة بشحنة انفعالية غير عادية اى اعلى واكثر من ذلك الانفعال الذى يصاحب الاتجاه النفسى العادى . والاتجاه العنصرى هو ما يتكون نتيجة خبرة العنصر الذى قد يكون - اى هذا العنصر - الدين والعقيدة او المميزات المورفولوجية (مثل اللون) التى ترجع الى

(١) يمكن الرجوع في هذا الى بروتوكولات حكماء صهيون .

(٢) فارس جلوب « اسرائيل خلقت لتبقى ؟؟؟ » اتحاد طلبة جامعة لندن ١٩٦٢ (مناظرة عامة)

(3) Sinha, A, and Upadhyaya, O., "Stereotypes of Male and Female Students", J. Soc. Psychol 1960.

الاصل او القومية او اللغة والتقاليد الحضارية . وبناء على ذلك يمكن ان نحلل محتويات اتجاهات التحامل والتعصب الى ثلاثة مكونات رئيسية هي :

أ - المكونات المعرفية ، وهي عبارة عن المدركات ، اى ما يدركه الانسان حسيا أو معنويا وهذا يترتب على حصيلة خبرته السابقة . ثم **المعتقدات** ، اى مجموعة مفاهيمه المتبلورة والتي ثبتت بصورة او بأخرى فى المحتوى النفسى والعقلى للفرد . ثم **التوقعات** ، اى ما يمكن للفرد أن يتنبأ به بالنسبة للآخرين او يتوقع حدوثه منهم . هذه المدركات والمعتقدات والتوقعات هى الاساس المعرفى للاتجاه العنصرى المتكون عند احدى الجماعات ضد جماعة اخرى .

ولنا ان نتصور فى هذه الناحية نوع التفكير (العنصرى) الذى يبنى على هذه الأبعاد الثلاثة : فمن البداية الاولى نجد ان هذا التفكير من النوع النمطى او القالبى (١) (Stereotype.....) الذى قد يتضمن بعض الاوصاف والمميزات الخاصة بالجماعة المتحامل عليها ، فمثلا قد تسود فكرة تتصل بالصفات الظاهرة فقط مثل « جميع اليهود لهم انوف طويلة » او « جميع الزوج قبىحو الخلقة » . او قد تتصل الفكرة بالنواحي الشخصية والعقلية مثل « الزوج أغبياء » « اليهود عباقره » « اللمان علماء موهوبون » « والايطاليون انفعاليون » « والاترك اقدار » . . وهكذا . .

وقد يتعدى هذا التفكير النمطى مستوى الاوصاف والمميزات الى مستوى العقيدة والفكرة التى تعتنقها الجماعة المتحامل عليها ، والمتعصب ضدها (٢) فقد يكون المكون المعرفى للتحامل فكرة سائدة مثل « العقيدة اليهودية تستحل دم الآخرين من غير اليهود » او أن « الكاثوليك يخلصون للكنيسة أولا ثم للدولة ثانيا » أو أن « الاسلام انتشر بحد السيف » وهكذا . .

ولهذا السبب فاننا نجد أن معظم البحوث والدراسات التى دارت حول المكونات المعرفية للتحامل والتعصب قد تركزت بصورة او بأخرى على ما يمكن تسميته بالمعتقدات العنصرية التى هى فى حقيقة الامر مجموعة المفاهيم النمطية والافكار القالبية التى تعتنقها جماعة ما ضد جماعة اخرى ، ومن الدراسات الرائدة فى هذه الناحية التى قام بها كاتس وبرالى (٣) على مائة من طلبة جامعة برنستون حيث طلب الباحثان من هذه المجموعة من الطلبة ان يختاروا الصفات والمميزات التى تناسب كل مجموعة من المجموعات البشرية التالية : الامريكيين - الصينيين - الانجليز - اللمان - الايرلنديين - الايطاليين - اليابانيين - اليهود - الزوج - الاترك .

ومما يلفت النظر فى هذه الدراسة الاتفاق شبه الكامل بين اراء المائة طالب بالنسبة لوصاف هذه المجموعات البشرية العشرة رغم أنهم - اى الطلبة - لم تسبق لهم خبرة الاحتكاك المباشر بمعظم هذه الجماعات .

(١) التفكير النمطى أو القالبى هو ذلك النوع من التفكير الذى ينقله الفرد عن زعيم أو قائد أو عضو آخر فى جماعته يمثل سلطة من نوع ما دون التعمق والتمعن فى أصول ومقومات هذه الطريقة فى التفكير

(2) Chein, I., "Some considerations in combating Intergroup Prejudice," J. educ. Social, 1946, 19.

(3) Katz, D., and Braly, K., "Racial Stereotypes", J. abn. Soc. Psychol., 1933, 28.

وقد كانت نتائج هذه الدراسة كما يلي : - (١)

الألمان	: ذوو عقلية علمية - مجدون - غير عاطفيين
اليهود	: متميزون - مرتزقة - مجدون
الزنج	: خرافيون - كسالى - يميلون الى المرح
الايطاليون	: فنانون - مندفعون - ذوو عاطفة
الانجليز	: ذوو روح رياضية - أذكاء - تقليديون
الأمريكان	: مجدون - أذكاء - ماديون
الايرلنديون	: مشاكسون - سريعو الانفعال - حاضرو البديهة
الصينيون	: خرافيون - ماكرون - محافظون
اليابانيون	: أذكاء - مجدون - تقديميون
الانراك	: قساة - متدينون جدا - لا يوثق بهم .

وواضح من هذه النتائج وخاصة من اتفاق آراء مائة طالب حول هذه الصفات بصورة تكاد تكون شبه كاملة رغم عدم احتكاكهم الفعلي بمعظم هذه الجماعات - واضح من ذلك ان الفكرة النمطية المنقولة هي اساس المكون المعرفي لاتجاه هؤلاء الطلاب ضد او مع هذه الجماعات . وبطبيعة الحال فان هذه الاتجاهات هي خلفية التحامل والتعصب .

ومن التجارب الطريفة الاخرى في هذا الميدان تلك التي نشرها داديشا (٢) في ١٩٤٢ وفيها يوضح كيف يتكون سلوك التحامل تدريجيا حيث درس اتجاه طلاب الجامعة في بعض المدن الامريكية نحو الالمان في ١٩٣٦ ، ثم في ابريل ١٩٤٠ ، ثم في سبتمبر ١٩٤٠ ، حيث اوضحت هذه الدراسة تطور الفكرة النمطية من القالب الموجب الى القالب السالب متأثرة في ذلك بظروف الحرب العالمية الثانية .

وايضا نذكر تجربة سيجو (٣) التي بداتها في ١٩٤١ ، وانتهت بها في ١٩٤٥ ، وذلك على خمس مجموعات متتالية من طالبات احدى الجامعات الامريكية ، وقد قامت الباحثة بقياس الفكر النمطي عند كل مجموعة تجاه الزنج واليابانيين والامريكان والالمان . . وقد وجدت الباحثة ان نمطية التفكير عند هؤلاء الطالبات تغيرت بصورة واضحة وخاصة بالنسبة لليابانيين قبل وبعد كارثة بيرل هاربور الشهيرة .

ب - المكونات الانفعالية والعاطفية :

اذا كنا قد تعرضنا فيما سبق للمكونات المعرفية للتحامل على انها المدركات والمعتقدات والتوقعات فاننا نرى ان المعرفة والمعتقد في خلفية التحامل والتعصب ليست اهم على الاطلاق من الانفعال والعاطفة ، لان هذه الاخيرة هي الشحنة التي تصحب رد فعل الفرد المتحامل المتعصب ،

(١) أعاد هذه الدراسة جيلبرت في سنة ١٩٥١ م (اى بعد ١٨ سنة) على طلاب نفس الجامعة (برنستون) ومن الطريف انه وجد ان الفكرة النمطية لم تتغير على الاطلاق بالنسبة لهذه المجموعات الا في حالة الالمان واليابانيين

(2) Dudycha, G., „ The Attitudes of college students — J. Soc. Psychol 1942, 15.

(3) Seago, Dî, „ Stereotypes before Pearl Harbor and after J. Psychol 23, 1947.

وهي ايضا ذلك اللون الذى بناء على درجة كثافته وشدته نسمى هذا السلوك او ذاك تعصبا او غير تعصب . ولذلك فان معظم الدراسات والبحوث التى اجريت حول المكونات العاطفية والانفعالية كانت تهتم اكثر ما تهتم بعمق وكمية الانفعال الذى يصاحب اتجاه الفرد نحو موضوع او شيء معين . فعلى سبيل المثال يروى دويتش وكولينز (١) ما كتبه سيدة بيضاء سكنت فى حى مختلط من البيض والزوج :

« انهم دائما (تقصد الزوج) سكارى معربدون ويتبعون النساء ليلا . »

« بعضهم تبغى ذات ليلة عندما كنت فى طريقى الى العودة . »

« اننى لن اخرج اطلاقا . . بعد غروب الشمس . . »

فالتحليل المبني لهذه العبارات يوضح ان العاطفة والانفعال فيها هو الاحساس بالخوف والكراهية . وهذا امر متوقع ، لانه ربما كان تحامل الرجل الابيض على الزوج حالة كونه لم يختلط بهم يختلف تماما من ناحية المحتوى العاطفى والانفعالى بالذات عن تحامله عليهم عندما يمارس بالفعل خبرة الاحتكاك المباشر بهم . فقد كان الراى السائد بين المشتغلين بالعلوم الانسانية وخاصة علم النفس الاجتماعى أن من الاساليب التى يمكن ان نستخدمها لتهديب سلوك التحامل والتعصب هو ان نتيح الفرصة امام المجموعتين المتحاملتين كل منهما على الاخرى للتفاعل الحر المباشر حيث يؤدى ذلك الى ازالة اسباب التعصب . ولكن هناك احتمال قائم بل وايدته كثير من الدراسات التى نشرت اخيرا لمجموعة من الدارسين فى هذا الحقل (٢) وهو انه فى حالة اختلاط هذه المجموعات العنصرية قد تنشأ اتجاهات التحامل والتعصب ان لم تكن موجودة اصلا ، وفى حالة سابق وجودها فانها ربما تزيد وتتجسد وخاصة فى العاطفة والانفعال حيث ان هذه الناحية هى حصيلة ونتاج الافراد عند تكوين الخبرات العاطفية والانفعالية مثل الخوف والكراهية والاحتقار والحب والتقدير والاحترام وما الى ذلك من خبرات انفعالية تمثل المحتوى العاطفى فى سلوك التحامل والتعصب .

ج - المكونات النزوعية :

بعد المعرفة والعاطفة يأتى دور النزوع والسلوك الفعلى للتعبير عن هذه العاطفة وهذه المعرفة ، فعندما يكون لدى الفرد رصيد من المعرفة (العنصرية) وتتوفر عنده الشحنة الانفعالية العالية فلا يبقى سوى النزوع العملى ممثلا فى الكيفية والطريقة التى يجب ان يعامل بها اعضاء الجماعة التى يتحامل عليها ويتعصب ضدها ، ومن هنا تبارى الكثير من العلماء والدارسين فى تقدير وقياس هذه المكونات النزوعية فى اتجاهات التحامل والتعصب . وكان اهم ما نشر فى هذا الميدان دراسة بوجاردس (٣) حيث تلخص فى ان يسأل الفرد عما يفعله بأعضاء الجماعة الاخرى على النحو التالى : -

١ - الزواج المتبادل بين الجماعتين (جماعة الفرد والجماعة الاخرى) .

٢ - اتخاذهم اصدقاء مقربين

(1) Deutsch, M, and Collins, M, **Interracial Housing** , uni. Minnesota Press, 1951.

(2) James, H.E.O. and others, a series of Unpub. theses, London Uni. 1959-1964.

(3) Bogardus, E.S., "Measuring Social Distance", **J. app. Social**, 1925 b, 9.

- ٣ - السكنى بجوارهم في نفس الشارع
- ٤ - الاشتراك معا في نفس العمل والوظيفة
- ٥ - منحهم حق المواطنة في نفس البلد (امريكا) .
- ٦ - منحهم فرصة الزيارة فقط للبلاد
- ٧ - يمنعون من دخول البلاد .

وعندما طبق بوجاردس (١) هذا النوع من المقاييس على ١٧٢٥ من المواطنين الامريكيين الذين ولدوا فعلا في الولايات المتحدة . وجد النتائج التالية وذلك بالنسبة الى عدد من الجماعات العنصرية :

الانجليز	الالمان	اليهود	الزواج
٩٤٪	٥٤٪	٨٪	١٪
٩٧٪	٦٧٪	٢٢٪	٩٪
٩٧٪	٧٩٪	٢٦٪	١٢٪
٩٥٪	٨٣٪	٤٠٪	٣٩٪
٩٦٪	٨٧٪	٥٤٪	٥٧٪

ولتوضيح هذه النتائج يمكن أن نقول أن ٩٤٪ من أفراد العينة وافقوا على الزواج المتبادل بينهم وبين الانجليز ، ٩٧٪ وافقوا على صداقتهم ، ٩٧٪ رحبوا بالسكن في جوارهم ، ٩٥٪ وافقوا على الاشتراك معهم في العمل ، كما أن ٩٦٪ وافقوا على منحهم حق المواطنة . وعلى هذا المتوال يمكن توضيح بقية النتائج في حالة الالمان واليهود والزواج .

ومما يجدر ذكره ان بوجاردس نفسه اعاد تجربته هذه مرة أخرى بعد عشرين سنة كاملة (٢) حيث طبق مقياسه السابق على ١٩٥٠ فردا من المواطنين الامريكيين الذين ولدوا في الولايات المتحدة الامريكية ، ومن الطريف انه لم يجد تغيرا يذكر في النتائج التي حصل عليها سابقا .

وبعد ان استعرضنا المكونات الثلاثة الاساسية لاتجاهات التحامل والتعصب وخاصة الاخير منها - أي المكون النزوعي - يجب أن يقفز امامنا السؤال التالي :

« هل ما يقدمه الفرد كتابة كنوع من الاستجابة لمقياس بوجاردس على سبيل المثال هو ما يقوم بأدائه عمليا اذا مارس الموقف فعلا ؟ . . او بمعنى آخر هل كل هؤلاء الذين وافقوا كتابة على الزواج من الزوج يقدمون فعلا على هذه الخطوة ؟ . . »

هناك كثير من التجارب الطريفة تجيب على هذا السؤال ومن اقدمها واسبقها الدراسة التي قام بها لاير في سنة ١٩٣٤ (٣) حيث صحب رجلا وزوجته من الصين في رحلة قطع فيها الولايات المتحدة

(1) Bogardus, E.S., *Immigration and Race Attitudes*, Boston : Heath, 1928.

(2) Bogardus, E.S., "changes in Racial Distances," *Int. J. opin.*, 1947.

(3) La Piere, R., "Attitudes vs. Actions", *Soc. Forces*, 1934, 13.

وتوقف الزوجان الصينيان في هذه الرحلة عند ٦٦ فندقا و ١٨٤ مطعمًا ولكنهما لم يعاملا كملايين (أى لم يقبلًا بالفندق أو المطعم) الا مرة واحدة فقط .

وبعد نهاية الرحلة ارسل لابر عن طريق البريد استفتاء خاصا لاصحاب هذه الفنادق والمطاعم المائتين والخمسين يسألهم فيه عما اذا كان يمكنهم قبول الصينيين للاقامة او تناول الطعام عندهم .

وقد قام بالرد على هذا الاستفتاء ١٢٨ فندقا ومطعمًا . رفض ٩٣٪ منها قبول الصينيين للنوم او لتناول الطعام .

وتجربة أخرى قام بها كتنر وويلكنز (١) في سنة ١٩٥٢ فقد قامت سيدتان امريكيتان (من البيض) وسيدة امريكية زنجية بزيارة ١١ مطعمًا باحدى المناطق الشمالية الشرقية بأمريكا . وفي كل مرة كان يحسن استقبال السيدات الثلاثة ويقدم لهن الطعام دون ادنى تأخير . وبعد اسبوعين من زيارة كل مطعم كان يقوم الباحثان بارسال خطاب الى صاحب المطعم يطلبون فيه حجز المطعم لحفل او مناسبة اجتماعية ، وكانا يوضحان في الخطاب كذلك ان الحفل خليط من البيض والزنج . ولكن لم يتلق الباحثان اى رد حتى بعد مضي سبعة عشر يوما من ارسال الخطابات ، وبناء على ذلك اتصل الباحثان تليفونيا بأصحاب هذه المطاعم ، حيث تلقوا رفضها جميعا ما عدا قلة وافقت على استقبال الحفل بصورة مبدئية وبتحفظات خاصة .

واذا كان لنا ان نعلق على هاتين الدراستين فلا بد ان نقول انهما تؤيدان الى ما نذهب اليه ضمنا وهو وجود فرق واضح بين التحامل في صورته اللفظية وبينه في صورته العملية او الادائية .

ولكن الذى يلفت النظر بصورة حقيقية هو انه من المعتاد أن يكتب الانسان الاستجابة الحسنة والمقبولة اجتماعيا أى التى ترضى عنها معايير الجماعة ولكنه قد يسلك سلوكا يختلف عن ما قدمه كتابة . وفي مثالنا هذا نجد ما يؤكد ذلك . فنجد أن اصحاب المطاعم والفنادق يقبلون الملونين في حالة وجودهم وجها لوجه ولكنهم يرفضونهم في حالة استجابتهم لعبارات الاستفتاء اللفظية .

وبالتالى فانه أمامنا احتمال من اثنين : فاما ان يكون التفاعل الحر المباشر (اى وجها لوجه) بين الملونين واصحاب الفنادق يغير من حدة تحاملهم وتعصبهم فيسمحون لهم باستخدام فنادقهم أو مطاعمهم . وفى هذا يمكن ان نسأل ماذا يحدث عند ما يلتقى الجنديان وجها لوجه في ميدان القتال دون سابق معرفة ودون ما نأر او جريرة ومطلوب أن يقتل احدهما الآخر ؟ هل نظرة كل منهما في وجه الآخر تغير من سلوكه التحاملى التعصبى الى سلوك من نوع اخر . . . ام ماذا ؟.

والاحتمال الثانى هو ان يكون الفرد الأمريكى بخبرته وانفعاله وعاطفته لا مانع عنده من ان يشارك الزنجى حياته في شتى صورها ولكن المعايير والقيم التى انشأها مجتمع البيض اصبح عبدا لها بحيث لا يمكن للأمريكى الابيض ان يخرج عن سمت هذه القيم فيرميه المجتمع بالشذوذ وعدم السواء . وبالتالي فان الاستجابة اللفظية للفرد الأمريكى تختلف بوضوح عن استجابته العملية أو الادائية . وهنا لا نتردد اذا صح هذا الاحتمال في ادانة المجتمع الأمريكى بقيمه التى فرضت على اعضائه سلوكا لفظيا يختلف عن سلوكهم الادائى بالنسبة الى جماعة الزنج .

(1) Kutner, B., and others, "Verbal attitudes and Overt Behaviour, J. Abn. Soc. Psychol., 1952, 47.

وقد يطول الحوار في هذا فنقول ان البيض أنفسهم هم الذين أنشأوا هذه القيم، ثم اعتنقوها وعملوا بها ، ولكن ليس كل البيض بل هم الآباء والاجداد الذين ورثوا هذه القيم لأنبائهم والزمهم أن يلتزموا بها . وبقي أن نسأل أنفسنا : كم من الصحة والصدق في هذا الحوار . . . ؟

ولنناقش الآن بعض ما كتبه بيتجرو (1) في كتابه عن شخصية الزنجي الأمريكي . فقد تجيب هذه المناقشة عن كثير من الاسئلة التي تقفز أمامنا بين الحين والحين يقول الكاتب ان الدور الاجتماعي للفرد الزنجي يبدأ بكونه حائزا على ذلك اللون الأسود الذي يميزه عن بقية الافراد الآخرين في نفس المجتمع . ويعلق (بالدوين) على ذلك بقوله ان ذلك اللون هو جزء من الثمن الذي يدفعه ذلك الرجل الملون ضمانا لبقائه في المجتمع الأمريكي . لأن ذلك اللون اعطاه مكانة اجتماعية معينة لو أنه أراد التخلص منها لوجد نفسه دون مأوى في لحظات .

ونحن - من وجهة نظر علم النفس الاجتماعي - لا نتردد في أن نقول ان مثل هذا الدور الاجتماعي يؤدي بالرجل الملون الى حالة من الانفصام الاجتماعي والنفسي حيث يشعر بالعزلة والانفصال عن مجتمعه ثم بالعزلة والانفصال عن ذاته ونفسه . ونقول كذلك ان حواجز اللون والعنصر هي المسئلة الاولى والاخيرة عن ذلك . فالرجل الابيض والرجل الاسود يمكن أن يفهم كل منهما الآخر ويتعايشا معا دون تحمل أو تعصب في حالة خروجهم من حواجز أو قوالب اللون والعنصر، لأنه في وجود هذه الحواجز لا يمكن لاي منهما أن يدرك المعاني الانسانية والمشاعر البشرية الموجودة فيما وراء هذه الفجوات العنصرية . ولا نريد أن نكرر ما دأبنا على توضيحه من خلال سطور وفقرات هذه الدراسة ، وهو ان عملية التطبيع الاجتماعي بجميع مقوماتها وعناصرها ومؤسساتها هي صاحبة المسؤولية في خلق وتكوين وانشاء هذه الحواجز والقوالب . فمن طريق عملية التطبيع اكتسب الطفل الأمريكي الابيض اتجاهها من نوع خاص ، ومن درجة خاصة نحو الطفل الأمريكي الاسود . بدأت عملية التطبيع بقصة السادة والعبيد وأفريقيا السوداء وجلد الزوج وصبرهم وقدرتهم على العمل الشاق ، ثم ذكاء الرجل الابيض وقدرته على أحداث المعجزات بحسن تفكيره وتدبيره .

ولا أريد أن أقول ان هذه الاشياء قد تضمنتها بالضرورة قصص الام لأطفالها في أمريكا أو في جنوب أفريقيا ، لأنه ينقصني الدليل والبرهان على هذا القول والزم .

ولكن لننظر الى وسائل الاعلام في أمريكا أو في جنوب أفريقيا كما يقول لوجان (2) فاننا سوف نجد أن الموديلات أو عارضات الازياء أو الرجال في الاعلانات التجارية من البيض - أي صورة الرجل الابيض - كما أن أبطال القصص التي تتناولها الايدي من الرجال البيض ، بينما نجد أن دور الرجل الملون سواء في أفلام السينما أو القصص هو دور الرجل الفبي أو الساذج - على أحسن الفروض - أو الذي يقوم بعمل من الاعمال البسيطة التي لا تحتاج الى مهارة ذهنية مثل أعمال التنظيف أو الخدمة العامة في الفنادق والمطاعم ، أو اذا أريد بالملون خيرا ظهر في هذه القصص في أدوار التسلية والفكاهة .

ووسائل الاعلام هذه تخاطب النوعين الابيض والاسود ، فيتكون بناء على ذلك احساس السمو والعظمة عند الطفل الابيض ، كما يتكون احساس النقص والانسحاب عند الطفل الاسود ، وإذا أمكن للطفل الابيض أن يعيش في سلام مع نفسه عندما يشعر أنه أعلى وأعظم من الطفل

(1) Pettigrew, T., A profile of the Negro American, 1964, Van Nostrand.

(2) Logan, R., The Negro in American Life and Thought., Nadir, N.Y. 1954.

الاسود ، وعند ما يعامله المجتمع معاملة تقوم على هذا الاساس ، فان الطفل الملون لا يستطيع ذلك أى لا يمكنه أن يعيش في سلام مع نفسه ، لأنه - وان أحس بالنقص والقلة بالنسبة للطفل الابيض - إلا أنه غير مقتنع بذلك .

ولهذا فان الطفل الملون محق في أن يسأل نفسه دائما ... من أنا ؟ ... ومن أكون . ؟ ولماذا أكون هكذا . . ؟ وهذه أسئلة لها خطرهما بالنسبة لطفل أو مراهق يحاول أن يؤكد وجوده وشخصيته . وتتجلى أخطر هذه الازمات عندما يبلغ الطفل الملون سن المدرسة ويجد الابوان كثيرا من الحرج والقلق في اخبار طفلهما ما معنى أنه ملون ، وأن لونه القاتم سوف يجعله مختلفا عن بقية أقرانه وأترابه من البيض . وقد سأل أحد الآباء : أيهما أفضل ؟ هل نخبر طفلنا بالحقيقة أو نحجبها عنه أطول مدة ممكنة ، ونتركه ليتلمس الحقيقة بمفرده عن طريق ما يقابله في مجتمع البيض من صدمات وأزمات . وقد أجرى العديد من الدراسات حول اجابة هذا السؤال الذي يورق الآباء والامهات في مجتمعات الولايات المتحدة الأمريكية وجنوب أفريقيا ، وهى المجتمعات العنصرية التى تزاوُل التمييز في شيء من الرسمية والوضوح .

فتقول جودمان (١) أن الحساسية العنصرية تبدأ عند الاطفال عند نهاية السنة الثالثة ثم تزداد بشدة ووضوح . وقد وجدت الباحثة أن أهم ما يستلقت النظر أن الاطفال الملونين - في مدارس الحضانة - يفضلون أن يكون لونهم أبيض . كما أنهم يفضلون اللعب (بالعرائس) البيضاء، ويتخذون أصدقاءهم من الاطفال البيض . كما أنهم لا يشعرون بالحواجز العنصرية بنفس السرعة التى يشعر بها الاطفال البيض . وغالبا ما يتقمصون شخصيات أبطال من غير الملونين .

وتقول الباحثة ان هذه دلائل « كراهية الذات » وهى تخف تدريجيا كلما نما الطفل واقترب من السن التى يدرك فيها أنه ملون ، وعليه أن يقوم بهذا الدور الاجتماعي . وان كانت هناك - حتى عند البالغين والراشدين من الملونين - بعض المخلفات والبقايا من هذه الاحساسات والمشاعر - (الاحساس بكرهية الذات) .

وكان أيضا من نتائج هذه الدراسة ودراسات أخرى أن تعاليم الآباء لأطفالهم قبل ذهابهم الى المدرسة لا تفنى شيئا ولا تحل محل الخبرات الحادة التى تتكون لدى الاطفال من أزمات التفاعل بينهم وبين البيض .

هذا بالنسبة للاطفال - أما بالنسبة للمراهقين من الملونين فتأتى مشكلة الجنس في المكان الاول ، وتصبح حادة وملحة ، وخاصة في المجتمعات المختلطة بين البيض والزوج ، ففى بعض المناطق المتسامحة مثل الشمال في الولايات المتحدة قد يكون للطفل الملون عدد من الاصدقاء البيض يدعى الى منازلهم وحفلاتهم ، ولكنه بمجرد أن يبلغ بداية مرحلة المراهقة توصل في وجهه جميع أبواب البيض فلا يدعى الى منازلهم أو حفلاتهم ، وذلك مصدره خوف الآباء البيض أن يحدث نوع من العلاقة قد يؤدي الى زواج فتى ملون من فتاة بيضاء .

ثم تتراكم المشاكل على المراهق الملون وخاصة عندما يتعامل مع معلميه في المدرسة وزملائه وأصدقائه في الجوار ممن هم على صلة بعالم البيض ، فيتأكد لديه انخفاض قيمته الاجتماعية وأنه لا يمكن أن يكون في يوم ما صاحب مكانة من الدرجة الاولى . وهذا الاحساس لا بد أن يؤدي بذلك الفتى اليافع من أبناء الملونين الى أزمات عاطفية وانفعالية حادة تؤثر على سلوكه في ذلك

(1) Goodman, M., Race Awareness in young children, Addison-Wesley, 1952.

المجتمع الذى بدأ علاقته معه بالرفض والازدراء . ولنفرض جدلا أن هذا الفتى الملون قد تغلب على هذه الازمات المرحلية وتعداها بصورة أو بأخرى ، فان هذا لا يعني نهاية مشاكله فى مجتمع البيض ، فانه سوف يلتقى مرة أخرى بالتمييز العنصرى عندما يقدم على طلب العمل أو الوظيفة التى أصبح مؤهلا لها ودرب من أجلها ، فسوف تكون الافضلية دائما للرجل الابيض (١) وقد يحرمه التمييز والتفريق العنصرى من أن يسكن فى المكان الذى يحبه وتهفو اليه نفسه . وهكذا لا تنتهي مشاكل الرجل الملون بل تريد وتتعد كلما طال به الامد والاجل .

ويقول كاتز وبنيامين (٢) ان آذان الزنوج فى أمريكا لم تسمع من البيض المتعصبين - وما اكثرهم - سوى نغمات التفوق والعظمة والسيادة التى تميز الرجل الابيض عن الرجل الملون حتى أن كثيرا من الملونين قبلوا هذه الحقيقة وآمنوا بها حتى أنه - كما يقول الباحثان - اذا قدم الدليل التجريبي للرجل الملون على أن ذكائه وقدراته لا تقل على الاطلاق عن ذكاء وقدرات الرجل الابيض تردد كثيرا فى فهم مضمون هذا الدليل ، بل انه يرفض كثيرا أن يقبله (وذلك فى صورة شعورية أو لا شعورية) .

واذا دققنا النظر فيما قاله كاتز وزميله نجد أن الفكرة التى سيطرت على الرجل الملون بخصوص ذكائه وقدراته انما نبعت من البيئة البشرية المحيطة به ، حيث لقن أياها من خلال عملية التطبيع والتنشئة غير المقصودة .

وهناك رد فعل متوقع لهذا - سواء على مستوى الشعور والارادة ، أو على مستوى اللاشعور - وهو أن يحس ذلك الرجل الملون بأن هذه البيئة تكرهه وتتحامل عليه دون ما سبب أو جريرة ، أو كما يعبر عنه أحد الزنوج فى أحد الاستفتاءات التى أجرتها مجلة النيوز ويك فى ١٩٦٣ - « اننى أشعر بالحزن والقلق لأننى أعاقب طيلة حياتى على ذنب لم أقترفه ، فأنا لم اختر ذلك اللون الذى يسبب لي المتاعب والمشاكل . »

ويحدثنا التاريخ ايضا عن تحامل البيئة البشرية على الملونين سواء فى الولايات المتحدة الأمريكية أو فى جنوب أفريقيا أو « مجتمعات اللعنة » كما تسميها حركات تحرر الزنوج فى كلا المجتمعين

فالعبودية والرق كان لهما اثر عميق فى شخصية الرجل الملون ورثها جيلا بعد جيل رغم أنفه وفوق ارادته ، فلم يعترف نظام الرق فى أمريكا وجنوب أفريقيا بالعبد كإنسان على الاطلاق : أى جرده من بشريته وإنسانيته على جميع المستويات البيولوجية والمعنوية (٣) وهذا غير ما حدث فى إسبانيا والبرتغال حيث كانت لهاتين الدولتين خبرة القرون فى أعمال الرق من قبل اكتشاف العالم الجديد ، ولذلك تطورت فيهما الامور حتى أصبح للعبيد بعض الحقوق المحددة وان كانت محدودة .

وأما بالنسبة لبريطانيا التى لم يكن لها خبرة إسبانيا والبرتغال فان نظامها فى الرق الذى

(1) Hollander, E., and Hunt, R., *Current perspectives in Social Psychology*, Oxford, 1967, 157.

(2) Katz, I., and Benjamin, L., " Effects of White Authoritarianism in Biracial Work groups," *J. Abn. Soc. Psychol.*, 61, 1960.

(3) Elkins, S, *Slavery* Uni of Chicago Press 1959.

انتقل الى جنوب افريقيا وروديسيا ثم تبنته امريكا في مستعمراتها لم يعترف بالعبد أو الرقيق الا كقطعة من ممتلكات سيده حتى من الناحية الشرعية والقانونية .

ويعقب ماكسويليلاند (١) على ذلك بقوله ان الرق والعبودية في أى صورة وعلى أى صورة تقتل عند الرجل الملون الحاجة الى المعرفة والتحصيل والابداع فبعد انتزاع « العبد » من بيئته الاصلية في افريقيا يوضع تحت ظروف مغايرة تماما ، حيث يكافأ بالاطعام أو الايواء اذا اظهر سلوك الطاعة والخضوع والخنوع ، والعكس اذا ظهر منه سلوك المباداة او التصرف الاستقلالى .

ولم يكن ذلك هو النتيجة الوحيدة للرق وأثره في شخصية الرجل الملون ، فهناك ما هو أبعد من ذلك ، فأصحاب العبيد من السادة كانوا يدفعون بهم الى صالة المزاد وخاصة الذكور منهم - دون مراعاة لأى علاقة من أى نوع نشأت بين عبد ذكور وأمة من الاناث فلم يعترفوا - أى السادة - بزواج العبيد - وينبى على هذا أن يباع الاب فى المزاد ، وينشأ الطفل المولود بين يدي أمه فقط ، وبالتالي يلتصق بها ذكرا كان أو أنثى ، وبذلك تتأثر شخصيته بشخصية الام وسلوكها ، وهذا أمر له خطره على شخصية الطفل الذكر .

وقد نزع أن مثل هذه الآثار قد تختفي بنمو الطفل واحتكاكه بغير الأم من أعضاء المجتمع الخارجي ، ولكن للأسف لا نستطيع أن ندعم هذا الزعم وتقويه لأن ظروف الفقر والاملاق التي يعاني منها الملونون في أمريكا وفي جنوب افريقيا متضافرة مع ظروف الهجرة والانتقال من مكان الى آخر دعمت ارتباط الطفل الملون والتصاقه بأمه ، ومن ثم تأثرت شخصيته ببعض الخصائص الانثوية التي تؤدي في كثير من الأحوال الى الخضوع والانسحاب ، فهناك كثير من الدراسات تؤكد أهمية وجود الأب في تطبيع وتنشئة الاطفال الذكور اجتماعيا (٢ ، ٣) ، فبعض الأمهات اللاتي يربين أطفالهن في غير وجود الآباء يبالغن في الرعاية والعناية بهؤلاء الاطفال وخاصة الذكور منهم، وتصل هذه العناية والرعاية الى حد التدليل البالغ الذى يتلف شخصية الطفل ويجعله دائما معتمدا على غيره .

ويمكن أيضا تدعيم هذه الفكرة - فكرة التصاق الطفل الملون بأمه بأن نقول أن الرجل الملون - وخاصة من غير ذوى المهارة - لا يمكنه أن يجد العمل الثابت بنفس السهولة التي تجده بها الانثى من الملونين وخاصة كخادمة أو مربية أو عاملة نظافة في البيوت الخاصة ، ولذلك فان الأسرة تعتمد غالبا وربما بصورة شبه دائمة على دخل الأم من عملها ، فتتجسد بذلك صورة الأم كمصدر للرزق والعيش في المحتوى النفسي لاطفالها ، بينما لا يكون الحال كذلك بالنسبة للأب الذى يفقد عمله من حين لآخر .

ويتدخل عامل الهجرة والانتقال ليضيف الجديد الى هذه الصورة ويمعن في فصل الأب عن بنيه بفرض العمل أو كسب القوت وتقوم الام على تربيته تحت ظروف من الحياة غير طبيعية فينشأون على النمط والشكل الذى سبق أن تعرضنا له بالوصف والتعليق .

(1) McClelland, D.C. *The Achieving Society*, Van Nostrand, 1961.

(2) Bandura, A., and Walters, R., *Adolescent Aggression*, N.Y. Ronald, 1959.

(3) Mussen, P., and Distler, L., "Masculinity.....," *J. Abn. Soc.* 1959.

ولنا هنا تعليق آخر قد يكون ذا أهمية خاصة لما سميناه سابقا « بمجتمعات اللعنة » وهو جملة كتبها هنري مايرز (١) نستعيرها بنصها :

“ A nation established in the name of equality must keep the faith or lose its best excuse for being.”

نستطيع أن نقول الآن اننا قد تعرضنا في شيء من التحليل لسلوك التحامل والتعصب من ناحية ما يكمن في خلفيته من اتجاهات ومعتقدات عنصرية كما اننا أشرنا أيضا على هذا النحو الى أصل هذه الاتجاهات والمعتقدات ونشأتها وتطورها ويبقى امامنا الآن أن نناقش امرين كلاهما على جانب كبير من الأهمية أولهما الظروف والعوامل التي تساعد على بقاء واستمرار التحامل والتعصب بين جماعتين عنصريتين وثانيهما العوامل التي يمكن أن تساعد على تخفيف ونقليل حدة التوتر الناجم عن الاتجاهات والمعتقدات العنصرية .

فأما عن الأمر الأول وهو عوامل الأبقاء والاذكاء فيمكن أن نصنفها على الوجه التالي :

١ - عوامل تتعلق بالتركيب الاجتماعي لكل جماعة عنصرية على حدة .

ب - عوامل تتعلق بالعمليات النفسية الفردية .

ج - عوامل تتعلق بالمقومات الحضارية الخاصة بكل جماعة

٢ - عوامل التركيب الاجتماعي : وهذه يمكن تحليلها على الصورة التالية :

١ - الاذعان لمعيار التحامل والتعصب :

نريد أن نوضح شيئا في بدء المناقشة وهو أن هناك ما يسمى بالجماعة الداخلية وما يسمى بالجماعة الخارجية ، فالأمريكي الأبيض يعتبر جماعة البيض جماعة داخلية بالنسبة اليه بينما يعتبر جماعة السود أو الملونين جماعة خارجية والعكس صحيح بالنسبة للأمريكي الملون فالجماعة الداخلية بالنسبة اليه هي جماعة السود ، واما جماعة البيض فهي الجماعة الخارجية .

والاذعان لمعيار التعصب والتحامل الذي ينشأ في الجماعة الداخلية تجاه الجماعة الخارجية هو أول نواتج الطاعة الاجتماعية التي سبق الإشارة اليها كنتاج أيضا من نواتج عملية التنشئة والتطبيع الاجتماعي .

فعندما يتكون الاتجاه العنصري والعقيدة العنصرية وتتوفر الشحنة الانفعالية العالية لانتاج سلوك التحامل فإنه يصبح من الضروري أن يتكون معيار خاص تكون وظيفته المحافظة على هذا المستوى من التحامل والتعصب .

وهذا المعيار الخاص لا يكون - في جميع الأحوال - صريحا واضحا ولكنه دائما ما يختفي وراء عديد من القيم والمعايير الأخرى التي تنتشر في الجماعة .

ومن الدراسات التي أجراها بيتجرو (٢) في جنوب أفريقيا حول مسألة المعيار الخاص

(1) Myers, H.A., Are Men Equal, the Meaning of American Democracy, Great Seal, N.Y. 1963 P. 153.

(2) Pettigrew, T.F. “ Personality and Socio cultural factors in Intergroup attitudes, J. Conflict Resolut. 1958, 2.

بالمحافظة على مستوى التحامل والتعصب ضد السود ظهرت نتائج تؤيدنا فيما نذهب اليه من وجود هذا المعيار الخاص ووجوده مختلطا بغيره أو مختفيا وراء المعايير الأخرى . فقد عين الباحث درجة تعصب البيض في جنوب أفريقيا ضد السود مستخدما في ذلك مقياسا خاصا بالاتجاهات العنصرية ثم قسمهم (أى البيض) الى فئتين فئة شديدة التعصب والتحامل ضد الأفريقيين السود وفئة قليلة التعصب والتحامل . ثم عاد الباحث وعين درجة اذعان هؤلاء البيض ، وكانوا جميعا من طلبة الجامعة - للمعايير الاجتماعية ، مستخدما في ذلك مقياسا خاصا بالطاعة الاجتماعية وقسمهم مرة أخرى الى فئتين : فئة شديدة الطاعة والاذعان للمعايير الاجتماعية ، وفئة قليلة الاذعان ، ومما يلفت النظر أن الباحث وجد أن الفئة شديدة التعصب تكاد تكون هي بنفسها الفئة شديدة الاذعان للمعايير الاجتماعية .

وفي الولايات المتحدة الأمريكية ربما كان الأمر أوضح من ذلك وخاصة اذا تكلمنا عما يترتب على هذه الطاعة وهذا الاذعان من اثابة أو عقاب ، حيث يتمثل ذلك في نتائج الانتخابات الأمريكية وخاصة في الجنوب عند نجاح من يلذكي نار التعصب والتحامل ضد السود ، ويؤكد استمرار التمييز العنصرى وفشل من يحاول أن يستجيب لنداء خاص في نفسه بأن الانسان هو الانسان مهما اختلف اللون أو الجنس أو اللغة أو ما هو غير ذلك .

وواضح من ذلك أن عملية الاثابة والمكافأة عند الاذعان لهذا المعيار والعقاب عند الخروج عليه إنما سوف تعزز سلوك التحامل والتعصب عند أفراد الجماعة الداخلية ضد أفراد الجماعة الخارجية .

٢ - أنماط التفاعل الاجتماعي :

مما لا شك فيه أن أنماط السلوك والتفاعل بين الجماعات سوف تعزز موقف التحامل والتعصب ، وخاصة اذا كان الاتجاه العنصرى قد سبق وتكون وتدعم ، وهنا تقوم كل جماعة أو كل فرد بتفسير أنماط سلوك الجماعة الأخرى أو الفرد الآخر في ضوء هذا الاتجاه العنصرى أو العقيدة العنصرية ، فعلى سبيل المثال اذا ارتكب أحد الملونين في جنوب أفريقيا جريمة من الجرائم الاجتماعية فاننا نجد أن درجة التماسك والتعاطف بين البيض قد ارتفعت ردا على هذا النمط من السلوك ، وبالتالي فان هذا سوف يؤدي بالضرورة الى الاحتفاظ بمستوى تحامل البيض على الملونين كأحد ردود الفعل التي تحمي حدود جماعة البيض وقياسا على ذلك فان أى سلوك من جانب الملونين سوف تفسره جماعة البيض على أنه نمط خارج عن نوااميس المجتمع وبالتالي فهو ذنب وجريرة تستوجب الوقوف في وجهه ومما نعتة . وربما تكون أيضا محققين عندما نسوق عكس هذه الصورة ، أى اذا كان الرجل الأبيض هو الذى ارتكب ذلك الخطأ ونصبت جماعة الملونين من نفسها حكما عليه وعلى ما يقدمه من تصرف وسلوك .

٣ - تعضيد الزعامات لمفاهيم التحامل والتعصب:

سوف يظهر زعيم أو أكثر في كل جماعة . ومن هؤلاء من يعتمد على مواقف الأزمات ليؤكد وجوده وقيادته ويرفع درجة تماسك أفراد الجماعة من حوله . ومن المبادئ الأساسية في علم ديناميات الجماعة أن درجة التماسك الداخلي لأى جماعة من الجماعات ترتفع وتبلغ درجتها القصوى عند ظهور عدو خارجي يهدد كيانه ووجودها ، فقد يكون أعضاء الأسرة الواحدة في شغل شاغل عن بعضهم البعض ولكنهم يتعاطفون ويتماسكون في حالة مرض أحدهم بصورة تهدد بكارثة أو فجعة .

ولهذا السبب فان الزعيم سوف يحرص الحرس كله على أن يجسم الخطر الخارجي ويجسده ويبرز صورته واضحة جلية في المتسع النفسي الاجتماعي للأفراد حتى يلتفوا من حوله وفي حالتنا هذه - حالة الجماعات الداخلية والخارجية - ليس هناك خطر أشد وأعتى على البيض يعادل خطر الملونين ، ولا على الملونين يعادل خطر البيض . وبذلك فان الزعيم سوف يؤكد جميع مفاهيم التحامل والتعصب من أجل بقاءه وبقاء نفوذه وسلطته .

٤ - تعضيد البيئة لمفاهيم التحامل والتعصب :

كثير من مقومات البيئة الخارجية يساعد على استمرار التحامل والتعصب ويحفظ مستوى ثابتا من التوتر والقلق تتميز به شبكة العلاقات بين الجماعتين الداخلية والخارجية ، وأول هذه المقومات هي وسائل التواصل المنتشرة والمتداولة مثل القصة والسينما والراديو والتلفزيون والاعلان والاذاعي والأمثال الشعبية المتداولة والصحافة والفكاهات وما الى ذلك .

ولا اعتقد أنني في حاجة الى كثير من الشرح والتوضيح في هذا المجال ، فجماعات الأقلية - مثل الزوج في أمريكا - يظهرون دائما في هذه الوسائل في أدوار حقيرة غير ذات أهمية أو تأثير وذلك كما سبق أن أسلفنا .

وربما كان من الطريف أن نسوق مثالا من الامثلة الشعبية الدارجة في أمريكا يدل على الفرد الذي تتجمع فيه جميع الخصال السيئة أو بمعنى آخر شخص لا فائدة فيه ولا نفع - يقول المثل (زنجي يهودي وأعور) A negro, a jew and one eyed Jack.

وأطرف من ذلك الفكاهة التي يرويها الأمريكيون عن طالب ملون أراد الرئيس الراحل ايزنهاور أن يكرمه فدعاه الى تناول الشاي معه في البيت الأبيض ، فذهب الطالب الملون واشترى كتابا يشرح أصول التعامل مع كبار الشخصيات من الناس ثم حفظه عن ظهر قلب . والتقى الطالب الملون بالرئيس حيث قدم له الشاي بنفسه فنهض الطالب واقفا وانحنى في أدب وقال « شكرا لك يا سيدى أو يا سيدتي حسب ما تقتضيه الظروف » .

وهكذا فان القصة المقروءة او المثل الشعبي الدارج أو الفكاهة المتداولة بجانب كل وسائل الاعلام والاعلان سوف تساعد ولا شك على استمرار اتجاهات التحامل والتعصب وعلى حفظ المستوى المطلوب من التوتر والقلق .

ب - عوامل تتعلق بالعمليات النفسية الفردية :

وهذه يمكن توضيحها وتحليلها على النحوالتالى : -

١ - الشعور بالاحباط :

لقد كان فرويد أول من ناقش في شىء من لتفصيل العلاقة بين احساس الفرد بالاحباط أى احساسه بأنه لم يستطع تحقيق أهدافه واشباع حاجاته وبين لجوء الفرد الى نوع خاص من السلوك العدائى ، وقد أيد هذا الراى عديد من الدراسات التى تلت فرويد ومدرسته ، فيقول دولارد وآخرون (١) أن العنصر الذى يسبب الاحباط غالبا ما يكون غير مناسب لأن يمثل هدف

(1) Dollard, and others, Frustration and aggression, New Haven, 1939.

الكرهية والعدوانية ، وذلك لأنه غالبا ما يكون سلطة أو قوة تفوق إمكانيات الفرد الذى يحس بالاحباط ، وبالتالي فانه - أى هذا الفرد - يبحث عن كبش فداء يسلط عليه عدوانيته وكرهيته ، وغالبا ما يكون هذا الأخير ضعيفا مسالما .

فعلى سبيل المثال اذا تقدم رجلان أحدهما أبيض والآخر ملون لوظيفة واحدة ، وأخذ الحكمُ بأسباب العدل والموضوعية وفضل أحدهما على الآخر معتمدا في ذلك على الكفاءة فقط ، فان الرجل الآخر - وقد أحس بالاحباط لايسلط عدوانيته وكرهيته على الحكم حيث انه قوة وسلطة بالنسبة اليه ، ولكنه سوف يتجه الى الفرد الآخر متحاملا عليه .

وربما أمكننا أن نوضح أكثر من هذا اذا أخذنا في اعتبارنا المستوى العام ، وحاولنا أن نفسر ما قاله فارس جلوب في مناظرته العامة في لندن - وقد سبق الإشارة الى ذلك من أن اليهود اضطهدوا في جميع المجتمعات تقريبا ما عدا المجتمعات العربية ، حيث يمثلون هم الآن دور المضطهد الظالم ، فقد كان لعمليات القمع الشديدة التي عانى منها اليهود في ألمانيا النازية أو في دول شرق أوروبا ، أو حتى في دول الغرب دور واضح في تكوين شعور عام بالاحباط تكون لدى اليهود نتيجة عدم تمكنهم من تحقيق مآربهم وأهدافهم ، ومما لا شك فيه أن هذه المجتمعات كانت هي السلطة والقوة بالنسبة لليهود ، فلم يستطيعوا أن يسلطوا عليها كراهيتهم وعدوانيتهم ، وبحثوا عن كبش فداء فوجدوه في شعب طيب مسالم غير عدواني .

ونقول أخيرا انه اذا كان الاحباط يسبب العدوانية فان السلوك العدائي الناتج سوف يحفظ للتحامل استمراره وثباته ، وتفسير ذلك أنه طالما أن السبب الاساسى في الاحباط لم يتمكن الفرد من ازالته فان الكراهية والتحامل سوف يعيشان دائما من خلال بحث الفرد الدائم عن كبش الفداء .

٢ - الحاجات الشخصية :

قد يكون من الحاجات الشخصية للفرد والملحة عليه أن يصل الى درجة اجتماعية أعلى من تلك التى يشغلها ، ولا يمكنه أن يحقق هذه الحاجة ويشبعها الا اذا اتخذ من سلوك التحامل نمطا مميزا لسلوكه ونصرفه . فعلى سبيل المثال نجد أن بعض الناس الذين يريدون أن يرتقوا الى طبقة اجتماعية أعلى أبرزوا تحاملهم وتحيزهم ضد طبقة الخدم أو العمال البسطاء ، وفي ذهنهم تصور واحد هو أنهم لن يكونوا سادة الا اذا تحاملوا على العبيد .

وقد يكون من الحاجات الشخصية الملحة أيضا حاجة الفرد للامن والطمأنينة ، الامر الذى لا يتحقق الا اذا لفظ ورفض الاختلاط بأعضاء الجماعة الخارجية ، محافظا بذلك على حدود آمنة مطمئنة بينه وبينهم ، وذلك عن طريق التعصب والتحامل .

٣ - الدين والمذهب :

وهذا أمر يجب أن ننظر اليه على أنه مكون نفسى شخصى وعلى هذا الاساس ظهر اتجاهان رئيسيان في دراسة علاقة الدين والمذهب بموضوع التحامل والتعصب ، أولهما : يرى أن الدين يمحو فروق اللون والعنصر ، وأنه أي الدين يأتي في المرتبة الاولى من حيث التمييز بين البشر ،

وقد تزعم هذا الاتجاه روكيش وآخرون (١) حيث قاموا بإجراء دراسة على مجموعة من البيض في الولايات المتحدة فسألوا الأفراد من أى الأنواع التالية يختارون أصدقاءهم : -

- ١ - شخص أبيض متدين
- ٢ - شخص زنجى متدين
- ١ - شخص أبيض متدين
- ٢ - شخص أبيض ملحد

ومن هذه الدراسة خرج الباحثون بأن الدين أهم من اللون .

والاتجاه الثانى يرى العكس أى أن اللون والعنصر أولا ثم الدين والمذهب ثانيا ، أو بمعنى آخر كما يقول أحد البيض المتدينين « هؤلاء السود أصبحوا على ديننا لأننا أفضل منهم » وتزعم هذا الاتجاه تريانديس (٢) حيث انتقد دراسة روكيش وقال انها لا صلة لها بموضوع التعصب والتحامل ، بل تدور حول الصداقة والاختيار ، وبذلك استخدم وسائل أخرى لقياس التحامل والتعصب ، فوجد أن اللون والعنصر يأتیان فى المركز الاول بالنسبة للتمييز بين الافراد يلى ذلك الدين والمذهب .

وهناك دليل آخر يؤيد تريانديس فيما ذهب اليه ، وهو ما وصفه بتيجرو (٢) عن تجربته فى جنوب الولايات المتحدة عندما قارن بين ستة أبعاد اجتماعية مختلفة ، حيث وجد أن : النساء أكثر تعصبا من الرجال - والمتدينين أكثر تعصبا من غير المتدينين - وذوى الطموح أكثر تعصبا من القانعين - وأعضاء الحزب الديموقراطى أو الجمهورى أكثر تعصبا من المستقلين والشباب أكثر تعصبا من الشيوخ - وغير المثقفين أكثر تعصبا من المثقفين .

ج - عوامل تتعلق بالمفومات الحضارية لكل جماعة :

وهذه العوامل تتركز غالبا فى القيم الحضارية السائدة فى الجماعة ، حيث يتحول الانجاء العنصرى شيئا فشيئا ناحية الثبات والاستقرار ، فيصبح جزءا من الايديولوجية الحضارية للجماعة التى هى عبارة عن الكل المتكامل من الافكار والاتجاهات والمعتقدات والقيم وهذه الايديولوجية فى هذه المجتمعات - مجتمعات التمييز العنصرى - تذكى لهب التعصب والتحامل ، اذ ربما قال الجيل الحالى « هذا ما وجدنا عليه آباءنا » فلم يكن لهم سبيل الى التغيير أو التبديل ، لأن هذه هى فكرة الجماعة التى اتخذت صفة التقديس والاحترام . ومرة أخرى لا نريد أن نكرر الانتهام لعملية التطبيع والتشئة اذ أنه واضح ثابت ، فهى المسئولة أصلا وأساسا عن تكوين هذه الايديولوجية واحاطتها بالحدود الفاصلة المقدسة .

والامر الثانى الذى لا بد من مناقشته أيضا هو العوامل والاسباب التى يمكن أن نأخذ بها لتخفيف حدة التحامل والتعصب .

ولنبدا هذه المناقشة فنقول انه طالما أن المسئولية الكبرى فى هذا المجال تتعلق بالعملية الاساسية فى انشاء البشر وتعليمهم وثقيفهم وتحضيرهم - أى عملية التطبيع الاجتماعى - فانه يمكننا أن نقول بلا تردد ان السبيل الوحيد لازالة وتعطيل الاتجاهات والعقائد العنصرية وما

(1) Rokeach, M, *The Open and closed Mind*, N.Y. basic books 1960.

(2) Triandis, E.P., "a note on Rokeach's Theory of prejudice," *J. Abn. Soc. Psychol* 1961, 62.

(3) Pettigrew T.F., "Personality and Socio cultural Factors", *J. Conflict Resolut* 1958.

يترتب عليها من تحامل وتعصب هو عملية تطبيع اجتماعي صحيحة سليمة يقوم بها ويشرف عليها أفراد أصحاء أسوياء اجتماعيا ونفسيا ، ومن المبادئ الهامة والاساسية لعملية التطبيع الاجتماعي الصحيحة هو أن تؤمن أولا أنها أى عملية التطبيع ليست بسيطة ، ولكنها معقدة ومتعددة الجوانب والزوايا ، وبالتالي فاننا لن نستطيع أن نقترح حلا وحيدا أو نموذجا محددا لما يجب أن تكون عليه عملية التطبيع ، ولكنه لا بد أن نقول أنه إذا أريد حل صحيح لمشاكل هذه العملية فلا بد أن تعالج جميع الجوانب والاختلافات في وقت واحد ، حتى يمكننا أن نتوقع تغييرا يمكن تقديره والاحساس به ، فعلى سبيل المثال يجب أن تعالج أخطاء القوانين العنصرية في الولايات المتحدة الأمريكية أو في جنوب افريقيا في نفس الوقت الذي تتعدل فيه خطة وسائل الاعلام ومحتواها ومناهج التعليم وفلسفته وأسسها ، وبالتالي فإنه يصبح من المتوقع في هذه الحالة - وفي هذه الحالة فقط - أن نلاحظ تغييرا في العلاقات الاجتماعية بين الجماعات العنصرية كما يجب أيضا أن نكون واقعيين في أحداث هذه التغيرات المنهجية أو تلك التي تتعلق بالمحتويات ، فلا يكون مرجعنا في التفكير هو المثالية الكاملة حيث نتصور أن تذوب جميع الاجناس والجماعات العنصرية في جماعة واحدة بلا حدود أو فواصل من الناحية المادية ، ولكن من الاجدى أن تهتم أصول عملية التطبيع الاجتماعى سواء عن طريق وسائلها المقصودة أو غير المقصودة بتوضيح معنى الجنس والعنصر توضيحا علميا موضوعيا دقيقا ، مع إبراز الظروف والملاسات التاريخية التي أحاطت وتحيط بكل جماعة عنصرية ، وهذا يعنى اذابة الحدود والواصل العنصرية بصورة معنوية عندما تأتى العقيدة التي يمكن أن تعتنقها جميع الاجناس والعناصر في المكان الأول .

ومن المبادئ الهامة والاساسية أيضا لعملية التطبيع الاجتماعى الصحيحة أن تقوم على فكرة الانتشار والاتساع ، وليس على المحلية الضيقة التي تكون عند الطفل ، ومن ثم الفرد البالغ نوعا من الدهن المطلق والفكر الجامد فلا يصبح من الممكن تغيير اتجاهه أو اقناعه بفكرة جديدة .

وتحقيقا لهذا المبدأ - يجب أن تعتنى عملية التطبيع في أى جماعة من الجماعات ليس بحضوراتها النوعية فقط ، بل تمتد الى حضارات الجماعات الاخرى وخاصة التي تقترب منها ماديا أو معنويا وليكن هذا الاهتمام موضوعيا منصفا ، فلا يكون اهتمام البيض بحضورات الزنوج مبنيا على إبراز دور الخرافة والبدائية في حياتهم أو معنى مثلث التجارة فقط (نقل العبيد من افريقيا) . بل يجب أن تهتم أيضا بفضل العبودية عن اللون وأن تبرز امكانية القدرة والابداع عند جميع الاجناس والالوان .

وتحقيقا لهذا المبدأ أيضا يجب أن تهتم عملية التطبيع بفرص اللقاء وتبادل الخبرة بين أعضاء الجماعات العنصرية ، وذلك تحت الظروف الملائمة والتي تتيح تكوين الاتجاهات الموجبة عند كلا الجانبين ، فلا يكون هناك لقاء بين مجموعة من المثقفين من البيض ومجموعة من المزارعين السود ، فإنه وإن توفر لدى الفرد المثقف أن يفهم المزارع بظروف حياته وامكاناته فإن المزارع الاسود سوف لا يفهم المثقف الابيض من أى ناحية من نواحيه .

كما يجب أن تهتم عملية التطبيع أيضا بنشر المعلومات الصحيحة وغير المشوهة أو الموجهة توجيهها سلبيا خاصا عن الجماعات العنصرية الاخرى حتى تتاح الفرصة لأعضاء الجماعة لتكوين المعرفة الصادقة عن أعضاء تلك الجماعات وعن عاداتهم وتقاليدهم ومعتقداتهم .

ومن المبادئ الهامة والاساسية الاخرى لعملية التطبيع الاجتماعى الصحيحة أنها عملية ليست قصيرة الأمد أى أنها لا تأخذ في حسابها الحاضر فقط بل يجب أن تنظر دائما بعين التنبؤ الى المستقبل اذ انها عملية دائمة ومستمرة ومتصلة الحلقات .

وتحقيقا لهذا المبدأ يجب أن تهتم عملية التطبيع بمستقبل الطفل بقدر اهتمامها بحاضره فتعده للفد من ناحية الفكر والاتجاه والقيمة والمعتقد ، وبذلك تبنى له طريق الاتصال بالحضارات الأخرى ليتفهم أسسها ومبادئها ويتعرف على قوانين تطورها ونموها وهو في ذلك ناقد علمي موضوعي . وربما كانت هذه هي أهم النقاط جميعا ، فان تكوين الاتجاه العلمي الموضوعي هو بمثابة تحصين ضد تكوين اتجاهات التحامل والتعصب . وتكوين الاتجاه العلمي لا يحتاج الى تفهم النظرية والمبدأ بقدر ما يحتاج الى الممارسة والمران .

وتحقيقا لهذا المبدأ أيضا يجب الا تتوقع الجماعات العائد السريع من أبنائها كمكافأة لها على تطبيعهم وتنشئتهم اجتماعيا وحضاريا ، بل يجب ان تعطيههم الفرصة للاشتراك في حضارات وثقافات أخرى . وتحقيقا لهذا المبدأ أيضا يجب أن تعمل عملية التطبيع الاجتماعي على إبراز الأهداف الانشائية الأصلية التي تسمو فوق كل جماعة عنصرية بحدودها الضيقة ، وذلك من أجل تدريب أفراد كل جماعة لأن يكونوا أعضاء بصورة أو بأخرى في مجتمعات أوسع وأشمل مما يعيشون فيه حاليا وبذلك تكون أي عملية التطبيع قد أكدت دوامها واستمرارها واتصال حلقاتها .

ويبدو بذلك أن الأمر شاق وعسير ، وأن الطريق صعب وطويل ولكن لا بد أن يكون هناك أمل في التغيير ، فان رحلة الألف ميل تبدأ دائما بخطوة واحدة .

خاتمة وتعليق :

لقد ادخرت بعض نقاط المناقشة الى هذه الخاتمة حتى أشعر وأنا بصدد الانتهاء من هذه الدراسة كما لو كنت مقبلا عليها من جديد .

فقد وضع من تيار المناقشة السابقة وخاصة في تحليل العلاقة بين عملية التطبيع الاجتماعي وبين سلوك التحامل والتعصب أن معظم مجتمعاتنا العالمية المعاصرة تعاني من هذه الأزمات ، سواء بصورة مفتوحة واضحة ، كما هو الحال في جنوب أفريقيا وروديسيا والولايات المتحدة الأمريكية وما بقي للبرتغال من مستعمرات . أو بصورة مغطاة ولكن لها رائحة تفوح كما هو الحال في بعض المجتمعات الغربية الأخرى مثل المجتمع الانجليزي أو المجتمع الألماني .

وقد يتبادر الى الذهن أن عنايتنا في هذه الدراسة قد اقتصرت على التحامل والتعصب ضد السود أو غيرهم من الأقليات الأخرى في أمريكا وجنوب أفريقيا ، ولكن في حقيقة الأمر هناك صور كثيرة أخرى من التحامل والتعصب كنت أود أن أعالجها بالمنهج العلمي الذي أعتقد أنني التزمت به خلال المناقشة والتحليل ، ولكن ما كتب عن هذه الصور من التحامل والتعصب لا يعطينا الفرصة لذلك ، فمعظمه انطباعات شخصية أو ملاحظات عابرة لا تتوافر فيها العلمية الموضوعية .

ومن أهم هذه الصور : التحامل والتعصب بين الروس والأمريكان وخاصة في السنوات العشرين الأخيرة (أي بعد الحرب العالمية الثانية) وما كتب في هذا مجرد انطباعات شخصية أو ملاحظات لبعض الرحالة الأمريكيين في روسيا أو الروس في أمريكا . ولو أنه معلوم ولا شك أن ما بين النظام الشيوعي والنظام الرأسمالي قد يؤدي الى التحامل والتعصب .

وكذلك المسلمون في روسيا كأقلية عنصرية فلم يكتب عنهم الا القليل وحتى هذا القليل كتب من وجهة نظر غير محايدة (١) .

(1) Wheeler, G., Racial Problems in Soviet Muslim Asia, Oxf. Uni. 1967.

وكذلك العرب في إسرائيل كمواطنين من الدرجة الثانية ، فلم تتوافر لدينا المعلومات العلمية الموضوعية عنهم حتى يمكن إبراز هذا الموضوع الذي هو على جانب كبير من الأهمية .

ونعود فنسأل في هذه الخاتمة « هل يمكن لنا أن نعترف بفشل عملية التطبيع الاجتماعي على الصعيد العالمي ؟ حيث أن نواتجها كما نرى ونشعر ونحس وخاصة منذ بداية عصر التكنولوجيا الحديث أصبحت تؤكد ذلك .

وهل هناك طريق لاصلاح ما أفسدته أيدي أجيال سابقة لهذه الأجيال الناشئة ، أو بمعنى آخر أكثر دقة وصراحة هل من سبيل لاصلاح ما أفسدته أيدينا نحن ؟؟ ..

لقد سبق أن أشرنا الى ذلك في سطور سابقة وخاصة عندما حاولنا أن نناقش العوامل التي من شأنها أن تخفف حدة التحامل والتعصب ويمكن أن نعود إليها مرة أخرى عندما تؤكد أهمية تدريب هذه الأجيال الناشئة على الطريقة العلمية الموضوعية في التفكير وفي اتخاذ القرارات وفي فهم وقبول الآخرين . ان الطريقة العلمية هي التي سوف تكون عند الفرد اتجاهها علميا وقيمة علمية تمكنه من الحكم على الأشياء حكما موضوعيا مجردا بعيدا عن الهوى والذاتية ، وربما كان المثال الذي أريد أن أسوقه هنا قاسيا بعض الشيء وهو قصة يرويها ويتندر بها الملونون في أمريكا ، فقد حدث في يوم أن تقابل البيض والزوج في إحدى الولايات ، وجرح من الجانبين عدد كبير ، منهم من نقل الى المستشفى وكان بحاجة ماسة الى عملية نقل الدم . وكان الجريح أبيض ولم تتفق فصيلة دمه الا مع فصيلة دم ممرض زنجي ، فأمر الطبيب وهو أبيض بنقل الدم لانقاذ الجريح ، ولكن الممرضة المشرفة على ذلك - وهي من البيض أيضا - احتالت حتى كسرت الزجاجاة التي أعطاها من دمه متبرعا ذلك الممرض الزنجي ، وتركت الجريح يموت ، وتكتمل القصة عندما تقول الممرضة عند حسابها « انني لم أستطع أن أرى دم هؤلاء الأشقياء يختلط بدم السادة من البيض ... » .

وواضح أن الطبيب أبيض ، ولكنه يتمتع بالاتجاه العلمي والقيمة العلمية ، وواضح أيضا أن الممرضة من البيض ، ولكنها اتخذت قرارا بعيدا عن الموضوعية كل البعد متأثرة في ذلك بالذاتية والهوى .

وفوق الطريقة العلمية في التفكير تأتي العقيدة التي يمكن أن تعتنقها جميع الألوان والأجناس البشرية ويشعرون جميعا في ظلها بالانتماء الى الأصل الواحد والجدور الواحدة فالاسلام والمسيحية ، وهما من أبرز الديانات التي ملأت العالم حبا وطمأنينة ، قاما على التسامح وتقبل الآخرين مهما كانت ألوانهم وأجناسهم ، بل وأديانهم أيضا ، فالكلمة الى الله وإلى الله يعود ..

فهل نحن في حاجة الى مسيح آخر أو محمد آخر حتى تنتهي أزمات التعصب والتحامل التي تشعل نار الخوف والقلق والفرع في شعوب بأكملها من حين لآخر ؟ ..

اعتقد ان المسيح ومحمدا هما ما تركاه من تراث وتعاليم ..

ولا أجد خيرا من هذه القصة الطريفة لأختتم بها هذه الدراسة وهي قصة ذلك العبد الاسود الذي كان يعمل في بناء كنيسة حتى أرهقه التعب والنصب فلجأ الى داخل المبنى ونام ، وهنا أيقظه السيد الأبيض في غلظة وقسوة قائلا له ... « أيها الغبي ألا تخجل من نفسك كيف تنام في مكان يوجد فيه الرب ؟ ... » .

فقال العبد : « دلني يا سيدي على مكان لا يوجد فيه الرب وأنا انام فيه » .

من المراجع

1. Backman, C , "Origins of Prejudice and Discrimination," in **Social psychology**, 1964
2. Barker, R G , and Wright, H F , **Midwest and its children**, Evanston III, Row, Peterson & Co , 1954
3. Bogardus, E S , "Measuring Social Distance ", **J. App. Social**, 1925 b, 9
4. Bogardus, E S , **Immigration and Race Attitudes**, Boston Heath, 1928
5. Bogardus, E S , "Changes in Racial Distances," **Int. opin. attitude Res.**, 1947, 1, No 4
6. Brown R , **Social Psychology**, Col McMill 1965, P 193
7. Chein, I , "Some considerations in combating intergroup prejudice," **J. educ. Sociol.**, 1946, 19
8. Child, L I , in **Hand book of Social Psychol.** Ed G Lindzey, P 655, 1954
9. Crandall, S , Orleans, A , Preston & Rabson, **Child Develop** 1958, 29, 429-444
10. Deutsch, M , and Collins, M , **Interracial housing** , Uni Minnesota, 1951
11. Dollard, J and others, **Frustration and Aggression**, N Haven 1939
12. Dudycha, G , , "The attitudes of college students toward War and the Germans " , **J. Soc. Psychol.**, 1942, 15
13. Elkins, S , **Slavery.**, Uni of Chicago Press, 1959
14. Goodman, M , **Race awareness in young children**, Addison-Wesley, 1952
15. Hollander, E , and Hunt, R , **Current perspective in Social Psychology**, Oxford, 1967, 151-157
16. James, H E O , **Lectures in Social Psychol.**, 1961, London Uni.
17. Jame, H E O , and others, **A Series of Unpub. theses**, London Uni Ins of Educ 1959—1964
18. Katz, D , and Braly, K , "Racial Stereotypes of 100 college Students ", **J. Abn. Soc. Psychol.**, 1933, 28
19. Katz, I , and Benjamin L , , "Effects of White Authoritarianism in Biracial Work Groups," **J. Abn. Soc. Psychol** 1960, 61
20. Kuo, Z Y , "The Genesis of the Cat's Response to the Rat ", **J. Comp. psychol.** 1930, 11, 1-30
21. Kutner, B , and others, "Verbal attitudes and Govert Behaviour " , **J. Abn. Soc. psychol.**, 1952, 47
22. Lambert, W W , and Lambert, W E , **Social Psychology**, Foundations of Modern Psychology series, PP 7-27
23. La Piere, R , "Attitudes US Actions ", **Soc. Forces**, 13, 1934
24. Logan, R , **The Negro in American Life and Thought**, Nadir, N Y 1954
25. McClelland, D C , **The Achieving Society**, V N 1961

26. Miller, N., and Dollard J., **Social Learning and Imitation.** N. Haven, 1941.
27. Mussen, P., and Distler L., „Masculinity Identification and Father-son Relationships “**J. Abn. Soc. Psychol** 59, 1959.
28. Myers, H. A., **Are Men Equal, The Meaning of Amar democracy,** Great Seal, N.Y. 1963, P. 153.
29. Pettigrew, T. F., “ Personality and Socio cultural Factors in Intergroup attitudes ”, **J. Conflict. Resolut.** 1958, 2, 29-42.
30. Pettigrew, T. F., **A profile of the Negro American,** V. Nostrand 1964.
31. Rokeach, M., **The Open and Closed Mind,** N.Y. basicbooks, 1960.
32. Schein, E. H., **Psychiatry,** 1956, 149-172.
33. Seago, D., “ Stereotypes before Pearl Harbor and after ”, **J. Psychol.** 23, 1947.
34. Sears, R., and others, **Patterns of child Rearing,** Evanston III, Row, Peterson, 1957.
35. Sears, R., in **J. Abn. Soc. Psychol.** 1961, 63, 466-495.
36. Secord, P., and Backman C., **Social Psychol.** McGraw Hill, 1964.
37. Simpson, G. and Yinger, J., **Racial and Cultural Minorities,** N.Y. Harper, 1958.
38. Sinha, A., and Upadhyaya, O., “ Stereotypes of male and female students,,,,,,,,,,,,, ”, **J. Soc. Psychol.** 1960.
39. Tagiuri, R., and Petruccio, L., **Person perception and Interpersonal Behaviour,** Stanford Uniè Press, 1958.
40. Triandis, E. P., “ a Note on Rokeach’s Theory of prejudice ”, **J. Abn. Soc. psychol.** 1961, 62.
41. Wheeler, G., **Racial Problems in Soviet Muslim Asia,** Oxford Uni. Press, 1967.
42. Whiting, B., **Six Cultures, Studies of Child Rearing,** N.Y. 1963.

★ ★ ★

الإيمان بالله في عصر العلم

(*) محمد عبد الهادي أبو ريدة

تمهيد :

كل من نظر في أشياء هذا العالم ولاحظ ما يجري فيه من حدوث وتغير وزوال ، سواء كان الناظر إنساناً بدائياً يتبع ميلاً فطرياً للعقل البشري أو مفكراً مثقفاً يتبع طريقة التفكير العلمي والفلسفي ، خطر له أن يكون وراء ما يشاهده من حدوث وتغير وزوال قوى فاعلة مدبرة ، وكان ذلك بمقتضى مبدأ في العقل البشري هو مبدأ العلة الكافية Principle of Sufficient Reason (1)

والعقل البشري ، في تفسيره للأشياء ، لم يقف عند تعليل الظاهرات والاحداث الجزئية ، كل منها على حدته ، ولا هو اكتفى بالرجوع الى المؤثرات القريبة المباشرة ، بل هو ، بفضل ترقيه في التفسير وبسبب ملاحظة الارتباط بين الاحداث والظاهرات ، توصل الى ضرورة وجود علة واحدة يرجع الى فعلها أو تأثيرها كل شيء .

* الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة استاذ الفلسفة الاسلامية ، ورئيس قسم الفلسفة والاجتماع بجامعة الكويت ، كان وكيلاً لكلية الآداب بجامعة عين شمس . له عدة كتب مؤلفة ومترجمة في الفلسفة الاسلامية .

(١) اذا رأى الانسان شيئاً او حادثاً فانه بفطرته يسأل عن سببه ويبحث عن حقيقته ، وكل العلم قام على هذا الاساس . وقد اعتبر ليبنتز Leibnitz الفيلسوف الالمانى (ت ١٧١٦) القول بالعلية Causality مبدأ فكرياً رئيسياً ، ووضع صيغته على هذا النحو : « لا واقع يمكن ان يكون حقاً او موجوداً ، ولا حكم يمكن ان يكون حقاً ، الا وتكون هناك علة كافية لكونه كذلك لا على خلافه ، وان كانت العلة في الغالب لا يمكن ان تكون معروفة لنا » (Monacologie 32)

ومع ان هذا المبدأ يشير الى العوامل الموجودة في العالم الواقع تحت حواسنا ، فانه مبدأ صادر عن العقل ، وكل مبادئ الفكر من شأنها ان تنطبق على شيء ما ، حتى على العقل نفسه ، ومع ذلك فهي عقلية . والعقل يتجاوز الحس ويحكم عليه ، لان هذه هي مهمة العقل .

ومع أن آراء المفكرين في كلامهم عن علة الإنشاء قد تنوعت ، فإن الغالبية الساحقة منهم رأوا أنها علة غير مادية (١) وغير مشابهة لما نراه في هذا العالم ، وأنها علة عاقلة ، وأضافوا لها من صفات الكمال بحسب ما تخيلوا ، على تفاوت حظوظهم من سمو في التفكير ومن توفيق في إصابة الحق ، ومقدرة على التعبير عنه .

ورأت غالبية المفكرين أيضاً أن علة العالم ، إلى جانب كونها المصدر الذي يفسر ظهور الموجودات هي أيضاً رمز القيم ومصدرها . هي حق وخير ، وإليها يرجع كل حق وخير . وإليها يستند نظام الأخلاق في هذه الحياة .

وأطلقت على تلك العلة عبارات كثيرة ، كما سنرى ، وسميت بالاسم الذي يقابل كلمة الإله ، في اللغة العربية .

وهكذا أصبح القول بوجود الإله هو التفسير الكامل لهذا العالم ، والعماد الذي تقوم عليه القيم الخلقية ، واستقرت في القلوب طمأنينة نشأت عن ثقة الإنسان بنظام العالم ونظام الحياة ، وعن شعوره بما يرضى حاجات روحه ويحقق آماله ، وصار مفهوم الألوهية محور كل تفكير فلسفي والفكرة العليا في العقل البشري .

وكان الوصول إلى هذه الفكرة ثمرة لمحاولات العقل الباحث عن الحقيقة ، وهذا أدى إلى ما سمي « علم الربوبية الطبيعي » Natural Theology أو « علم الربوبية الفلسفي » Philosophical Theology ، أي الذي تكون عند الإنسان المعتمد على ماله من ملكات النظر ، والذي صارت له صورة واضحة على يد فلاسفة اليونان (٢) ، وذلك في مقابل تصورات أخرى للألوهية ، خصوصاً علم الربوبية المبني على الوحي الإلهي والبحث فيه .

وبقدر ما تنوعت آراء الفلاسفة وأهل الأديان فيما يتصل بالإله وعلاقته بهذا العالم ، تنوعت في بيان الأدلة على وجوده . وبعض ذلك كان راجعاً إلى تنوع وجهات النظر في طبيعة هذا العالم نفسه .

والناظر في ذلك كله يتبين مقدار ما بذله العقل البشري من جهد في محاولة معرفة الحقيقة ، ومقدار عظم هذه الحقيقة ، سواء فيما يتعلق بمصدر العالم أو بالعالم نفسه .

ولا عجب أن يتحير العقل البشري ، الذي تقيده قيود كثيرة ، في تصوره للكائن الذي لا يشبه شيئاً معروفاً له ، وأن تقصر ملكاته عن الإحاطة بكنهه ، بل بكنه ما صدر عنه من أشياء لا نعرف حدودها ونكاد لا نعرف شيئاً عن حقيقتها .

(١) إن الماديين الذين يزعمون أنه لا موجود إلا المادة التي نشاهدها قليلون جداً بين المفكرين ، وهم في الحقيقة ، ليسوا أصحاب مذهب في تفسير الكون ، بل أصحاب رأي في طبيعة الوجود ، وهو رأي سطحي تعسفي وغير نقدي ، لأن المادة كما نراها لا تفسر شيئاً ، وليست علة حقيقية لشيء . وهذا سيئتين من كلامنا فيما يلي . والمذهب المادي « لم يخرج قط فيلسوفاً من الطراز الأول » (راجع ما كتبه A E Taylor في E.R.E دائرة معارف الدين والأخلاق ، مجلد ١٢ ص ٢٦٢ ، ع ١ .

(٢) كان التدين سابقاً على التفلسف ، وقبل ظهور الفلاسفة اليونان كانت هناك ديانة منزلة معروفة وأخرى غير منزلة . ولا شك في أن فلاسفة اليونان عرفوا ذلك وانطبعت عقولهم بالكثير منه خصوصاً أفلاطون ، لكن اليونان كانوا بوجه عام ، في تصوراتهم للألوهية وكلامهم عنها ، يعتمدون على الملكات الفكرية الطبيعية .

والمهم أن البحث في الاله أجل موضوعات النظر وأعضلها ، وأنه لم يخلُ مذهب فلسفي أو علمي من تناوله بالبحث . وكانت محاولات اثبات وجود الاله أكبر ما شغل علماء الأديان ، ومن أهم ما تعرض له الفلاسفة والعلماء على السواء .

ومرجع ذلك الى الاهمية الكبرى للموضوع في ذاته والى ما يترتب على الاعتراف بوجود الاله ، أو الانتكار له ، من نتائج نظرية وعملية تتوقف عليها قيمة كل شيء .

ومع أن الأمم ذات الحضارة الفكرية بوجه عام ، وجميع أهل التفكير العميق المتزن ، متفقون على القول بصانع قادر حكيم ، صدرت عنه الأشياء ، وهو يدبرها على مقتضى الحكمة ، فإن الأمر لم يخلُ من أفراد ينكرون وجود هذا الخالق ، ويجدون من ينخدع بأقوالهم . وهم في الأغلب من غير المحققين في العلم بهذا العالم ، أو من الناكسين عن الاستجابة لما يطلبه العقل من تفسير نهائي وصحيح وشامل للكون والحياة ، أو من المخالفين للحق على علم به ، أو الذين لا يريدون أن يسيروا في تفكيرهم وحياتهم بحسب ما تقتضى به المعرفة بالاله وحكمته ، أو المتظاهرين بكياسة زائفة ، أو المغلوبين على أمرهم ، أو نحو ذلك من ظروف الالحاد وأسبابه التي لا حصر لها .

ونظرا لأن الاستدلال على وجود الاله الحق ، سواء تفكر الانسان في الكون أو رجع الى التفكير في نفسه ، أشبه بالاستدلال المباشر الذي لا يدفع أساسه أو نتيجته الا مكابر معاند لحكم العقل ، فإنه يمكن الشك في اخلاص المنكرين لوجود الله فيما يقولونه ، كأنهم يجحدون بشيء يؤمنون به في قرارة نفوسهم .

ولكن لما كان الكلام في اثبات وجود الله ، في الحقيقة ، تفسيرا للعالم وسندا للقيم ، فإن الموضوع يصبح بالضرورة نظرية علمية فلسفية من الطراز الاول ، ويتجلى ذلك من كلام العلماء المحدثين عن وجود الله .

ولما كان الايمان بالاله الحق هو أساس العقيدة في الأديان المنزلة فإن المفكرين المؤمنين سلكوا في اثباتهم لوجوده طريق العلم والفلسفة . ومما سهل ذلك في بعض الأديان ، وهو الاسلام ، أنه بنى الايمان بوجود الله على أساس النظر العقلي في الكون والانسان .

وعلى هذا فإن ذكر الأدلة على وجود الله ، سواء جاءت على لسان العلماء والفلاسفة أو المؤمنين العلماء المتفلسفين ، هو ذكر الأدلة التي صدرت عن العقل الانساني من وحى تفكيره في مشكلة هذا العالم والوجود بوجه عام .

وهذا لا يتعارض مع استنارة العقول بالهدى الذي جاء من عند الله وكان للعقل ميزانا وحافظا من الزلل في الحق الذي هو مصدر كل حق .

ومن الطبيعي لمن يتناول المشكلة أن يراعى الترتيب التاريخي ، فيبتدىء بالمفهوم الفلسفي للالوهية والأدلة الفلسفية عليها ، لأن ظهور هذه الأدلة كان سابقا على ظهور أدلة المتفلسفين من علماء الديانات المنزلة من النصارى والمسلمين (١) .

(١) مع أن اليهودية أقدم من الفلسفة فإنه لم يظهر بين اليهود تفلسف الا بعد ظهور الفلسفة اليونانية بقرون كثيرة ، وكان ذلك على يد فيلون الاسكندري (٢٠ ق.م - ٥٠ م) . لكننا نجد عنده نظرا عقليا وتفسيرا علميا فلسفيا لهذا العالم ، ولا أدلة نظرية لاثبات وجود الله ، بل نجد عنده تاويلا رمزيا للتوراة ونزعات روحية صوفية ، فيها عناصر افلاطونية مع دفاع عن الدين . أما فلاسفة اليهود الكبار من أول نشوء التفكير الفلسفي بين اليهود الى ظهور موسى بن ميمون (ت ١٢٠٤ م) فإنهم نبهوا في ظل الحضارة العربية الاسلامية ، وهم ينتمون من الناحية الفلسفية الى التيارات الكبرى في التفلسف بين المسلمين .

ان بدايات « علم الربوبية الطبيعي (أو الفلسفي) » ، وكذلك ظهور الأدلة النظرية لاثبات الاله تعالى ، كانت عند فلاسفة اليونان (١) ، ، وان كانت فكرة الالهية قد كانت معروفة من قبل ، خصوصا عند المنتسبين للديانات المنزلة .

واول ما نجد ذلك عند سقراط (ت ٣٩٩ ق . م) الذى تدل محاورات أفلاطون على إيمانه باله حكيم كان يشعر بأنه ، بطريقته بالتفكير وبأسلوب حياته ، يستجيب لنداء منه ، كما تدل روايات على انه كان يستدل على وجوده مستندا الى ما في هذا العالم من نظام واحكام ، فهو في تاريخ الفلسفة في الغرب أول ممثل لوجهة نظر تليولوجية أى غائية (Teleological Conception) فيما يتعلق بالكون والانسان .

فاذا نظرنا في مصنفات أفلاطون ، خصوصا « الجمهورية » و « القوانين » وبعض محاوراته مثل : Theaetetus, Timaeos, Euthyphron, Phaedros, Politicos, Phaedon وجدنا محاولات جدية ذات صبغة فلسفية - دينية لبيان فكرة الألوهية واقامة الأدلة على وجود الله ، ووجدنا بيانا لخيرية الاله التى ينبئ عليها نظام الأخلاق ، ولقبول هذا العالم باعتباره خير ، لصدوره عن اله خير ، وذكر آلافكار مثل : ان الاله هو « الراعى » وان البتر « غنمه » ، وان نفوس الاخيار في يديه ، وهى تصير اليه بعد الموت . . .

ومن أدلة أفلاطون على وجود اله ، الدليل الموجود في الكتاب العاشر من « القوانين » ، وهو مبنى على ظاهرة الحركة ، خصوصا الحركة الدائرية المنتظمة التى تتجلى في حركات الاجرام السماوية والتى لا يمكن ، بحسب تصور أفلاطون ، أن تكون صادرة الا عن نفس لها حركة ذاتية بها تحرك تلك الاجرام . واذن فهناك نفوس هى علل فاعلة ، ولما كان فعلها يجرى على نظام فهى علل عاقلة . وأفلاطون يطلق في كلامه عنها لفظ Theoi (Gods = آلهة) ، لكنه كان في ذلك ، كما يرى بعض العلماء (٢) يعبر عما يناسب التصور الشعبي عند اليونان . أما هو فكان يرى ، كما يدل كلامه في محاوره طيماوس ، أن الاله واحد ، بدليل ان العالم واحد وأنه منظم .

وقد يمكن الاستدلال على ذلك بما يقوله أفلاطون عن مثال الجمال ومثال الخير في كلامه عن عالم المثل المفارق لهذا العالم المحسوس .

فمثال الجمال فوق كل وصف ، وهو أزلي أبدي ، ومصدر كل الجمال المتفرق في الأشياء ، وهو منتهى ما يمكن أن تنزع اليه الارادة الانسانية (٣) .

ومثال الخير في قمة عالم المثل ، فوق كل وصف ، وهو منتهى ما يمكن تعقله : « هو الذى يعطى موضوعات المعرفة حقيقتها ويعطى الذوات العارفة القدرة على المعرفة . يجب عليك أن تعتبره علة المعرفة وعلة الحقيقة ، من حيث ان هذه يمكن أن تعرف . ومهما بلغ جمال المعرفة

(١) كان تفكير اليونان اساس تطور الفكر الفلسفي الاوروبى . والفكر الفلسفى والدينى فى الاسلام له علاقة وثيقة بالفكر اليونانى من حيث القبول والنقد والرفض والتصحيح والاكمال . ولذلك نهتم هنا بالفكر اليونانى . اما الفكر الدينى والفلسفى عند أم الشرق القديم والشرق الاقصى ، فانه ، الى جانب ما فيه من غموض وما يعوزه من العنصر العلمى والعقلى ، لم يكن له كبير شأن بالنسبة للفكر الدينى عند الاسلاميين أو للفكر الدينى عند الاوروبيين .

(٢) مثل تيلور Taylor فى ERE مادة Theism ، مجلد ١٢ ص ٢٦٣ ع ١ .

(٣) المادة ١٢١ - ١٢١٢

وجمال الحقيقة فإن الخير أجمل من ذلك بكثير . وكما أن الضياء وقوة الابصار شبيهان بالشمس، لكنهما ليسا الشمس ذاتها ، فكذلك المعرفة والحقيقة شبيهان بالخير ، لكنهما (لا الواحدة ولا الأخرى) ليسا ذات الخير وكما أن الشمس المحسوسة تجعل للأشياء صفة أن ترى ، وليس ذلك وحسب ، بل هي أيضا واهبة الصيرورة والنماء والغذاء من غير أن تكون هي حادثة ، فكذلك الخير يجعل لموضوعات المعرفة صفة أن تعرف ، وليس هذا وحسب ، بل هو يعطيها الوجود والحقيقة ، على حين أنه هو فوق الوجود شرفا وقوة اعلم أن الخير والشمس ملكان : أحدهما على عالم المعقولات ، والآخر على عالم المحسوسات » (١) .

وأفلاطون يصف مثال الجمال بأنه خير ، ومثال الخير بأنه جميل ، ويصف صانع العالم بأنه خير جميل . ويؤخذ من جملة كلامه، كما يستنتج بعض العلماء ، أن مثال الخير عنده هو الإله وأنه إله واحد .

لكن أفلاطون لا يفرق بين الإله وبين النفوس والمثل من حيث الماهية والحقيقة ، ولا يفرد الإله بالأزلية ، بدليل أنه يقول بأزلية عالم المثل ، وبوجود ما يشبه مادة أزلية ، سماها : « القابل » (dekhomenon) أي القابل لتأثير المثل ، وهي أساس تشكل هذا العالم ، ويقول بنموذج سابق بحسبه صنعت السموات والأرض .

وهو إذا كان في محاوراة طيماوس يتكلم عما يسميه « الصانع » (Demiurgos) فإن هذا الصانع ليس مبدعا بالمعنى الحقيقي ، وإنما هو يصنع من شيء موجود - ويؤخذ من كلام أفلاطون أن هناك مبادئ كثيرة تشترك في صنع العالم . وهذا كله يشوب التوحيد عند أفلاطون ، ويجعل أمر الإله في تفكيره ملتبسا غامضا . ثم أن تصور هذا العالم كائنا حيا له نفس كلية بواسطتها يؤثر عالم المثل في عالمنا لا يستند إلى أساس علمي .

مهما كان الأمر فإن أفلاطون يقول بوجود إله حكيم يعلم الخير . وفعله مشابه له ، فهو الذي ينظم كل شيء ويعنى بالعالم . ويقول بعالم غير مادي فوق عالمنا ، منه جاءت النفس الإنسانية وإليه تصير بعد الموت في حياة أخرى خالدة . وهذا كله يكون وجهة نظر دينية أخذ أفلاطون عناصرها من مصادر شتى لا داعي للكلام فيها . وكل تصوره للإله والكون ، رغم ما فيه من نزعات عقلية وروحانية ، مشوب بعناصر القصة والأسطورة .

لكن المهم أنه حاول إثبات وجود صانع مدبر ، مستندا في ذلك إلى النظر في العالم ، وجمع في برهانه ، كما لاحظ تيلور (٢) ، بين الدليل المبنى على ما نشاهده في الأشياء من حدوث وتغير يدل على استنادها إلى مؤثر وبين الدليل المبنى على ملاحظة الارتباط والغائية في نظام الكون .

فدليله ليس من النوع الاستنباطي المبني على الأوليات ، « هو ليس أوليا a priori » ، بل هو دليل مبني على التجربة (argumentum a posteriori) يسير من صفة معلول معلوم إلى صفة علته . فوجود عالم من أشياء متغيرة ، وكون ما يجري في عالم التغير هذا يبدى على نحو متزايد شيئا يكشفه لنا النظر العلمي ، وهو خضوعه لقوانين يدركها العقل ، كل ذلك يعتبر حقائق نعرفها بالتجربة ، والدليل لا ينهض بدون هذه المقدمات التجريبية » .

(١) الجمهورية ، ص ٥٠٦ - ٥٠٩ ، حسب نشرة بكر .

(٢) E R E ، ص ١٢٣ - ١٢٤ .

أما دليل أفلاطون المبني على نظريته في المثل ، وملخصه أن تفاوت هذه الأشياء المحسوسة في صفاتها يدل على أن صفاتها ليست ذاتية بل هي ناشئة عن مشاركتها في شيء تكون له الصفات ذاتية وكاملة ، وهو عالم المثل الذي رباطه مثال الخير ، فهو يستند الى ملاحظة صحيحة ، لكن أفلاطون لم يحسن الاستنتاج منها (١) .

أما أرسطو فقد استدل على وجود الاله ، كما استدل أستاذه ، مبتدئاً من النظر في العالم وما فيه من تغير وحركة .

هو يقول من جهة ان هذا العالم مسرح للتغير والصيرورة ، والتغير عبارة عن أن شيئاً « بالقوة » ، أى في حالة « الامكان » ، يخرج الى حالة « الفعل » ، أى « الوجود المتحقق » . وهذا لا يكون الا بشرط وجود شيء يكون « بالفعل » . ولما كان التسلسل ، أعني رجوع الشيء الى ما قبله وهكذا الى ما لا نهاية له في الماضي (infinite regress — regressus in infinitum) ، مستحيلاً ، فإنه يتحتم الانتهاء الى شيء موجود بالفعل دائماً ، وهو العلة الأولى .

ومن جهة أخرى هناك الحركة الدائرية المنتظمة التي نشاهدها في نظام الأفلاك . وأرسطو يردّها الى فعل النفس ، لكنه يرى أنها ليست مجرد حركة ذاتية بل هي حركة عن « شوق » (appetition — orexis) نحو شيء تدركه النفس ، وبذلك تكون النفس عقلاً (نوس nous) . وهذه الحركة وان كانت في رأى أرسطو أزلية أبدية ، فإنها لا بد أن ترجع الى « محرك أول غير متحرك » (Unmoved Mover) .

وأرسطو يقول « بمحركات أول » بقدر عدد الأفلاك كما تصورها ، لكن هناك فلكا محيطا بها جميعاً ، وهو فلك النجوم الثابتة أو « فلك الثوابت » ، كما عبر العرب . وهو يحرك كل ما فيه ، فهو المحرك الأول غير المتحرك بالمعنى الحقيقي المطلق . وأرسطو يسميه الاله (٢) ، وهو واحد أزلي أبدى لا يتغير . والعالم كائن حي واحد يتحرك من الأزل الى الأبد حركة عشق للمحرك الأول وتشبه به .

ويضيف أرسطو للاله صفات كثيرة ، بعضها لا يخرج له من أسس نظريته ، وبعضها استحسان منه بلا دليل .

فهو مثلاً يبني على فكرة أن المحرك الأول غير متحرك ، وأنه ثابت لا يتغير ، فكرة أنه لا يعلم الا ذاته ولا يعقل غير ذاته ، فلا يعلم أحوال الأشياء لأنها متغيرة . فحياته عبارة عن تعقل دائم لذاته أو هي كما يعبر أرسطو « تعقل لكونه عاقلاً » (noesis noesios) . وقد فهم أرسطو من العلم العلم الكسبي الانفعالي الذي ينشأ عن التأثر بالمعلوم ، ولم يصل تفكيره الى العلم الفعلي الذاتي الذي توجد الأشياء طبقاً له ، وهو علم واحد يحيط بها في جميع أحوالها .

وهو يصف الاله بأنه متلذذ لذة « بسيطة » وأنه مبتهج سعيد (٣) . ولا يضيف اليه صفة القدرة أو الإرادة .

(١) انظر أدلة وجود الله عند المطهر بن طاهر المقدسي فيما يلي .

(٢) Metaphysics ، ١٠.٧٢ أس ١٩ - ١٠.٧٣ أبس ١٧ . Physics ٢٥٨ ب س ١٠ فما بعده

(٣) الاخلاق الى نيقوما خوس ١١٥٢ - ١١٥٤

الايان بالله في عصر العلم

فالاله عنده « عقل مفارق للمادة » أو « صورة خالصة » (١) . ولما كان أرسطو يقول بهيولي
أولى ازلية « وبصور » ازلية أيضا وبأن المادة تحركت من نفسها عن شوق الى المحرك الأول ونزوع
نحو الوجود الكامل، فان الاله عنده لا يمكن أن يكون خالقا لشيء ، وهو لما كان لا يعلم الأشياء فانه
لا يمكن أن يكون له في العالم تدبير ولا عناية .

ويؤخذ من كلام لأرسطو (٢) أن المحرك الأول موضع تقديس وعبادة ، لكن كيف يتسنى
ذلك ، وهو لا يعلم من أمر الانسان شيئا ، هذا الانسان الذي تصدر أفعاله عن عقل وضمير وقدره
واختيار فلا بد له من اله يعلم نواياه ويقدرها ويجازيه عليها .

الحق أنه يخيل للانسان أن أرسطو تصور شخصا روحانيا كاملا ورفعته الى مرتبة
الالهوية (٣) ، لكنه جرده من الصفات التي تجب للاله الحق كالقدرة والارادة والعلم ... الخ .
وكان قصده بذلك أن ينزه الاله عن العلم بالأشياء التي دونه أو بالأشياء المتغيرة ، فجعله جاهلا
بكل شيء .

فاذا كان أفلاطون ، نظرا لقوله باله يعنى بالعالم وبالانسان ، قد يعتبر مؤسساً للمذهب في
التأليه يتضمن هذه المعاني وهو ما سمي Philosophical Theism ، فان تلميذه أرسطو ، نظراً
لقوله باله هو مجرد علة ، ولا شأن له بالعالم وما فيه ، يعتبر مؤسساً للمذهب في التأليه يشتمل
على هذه الأفكار ، وهو ما سمي Philosophical Deism

على أن تصور كل من أفلاطون وأرسطو للاله لا يعدو القول بأنه موجود أو علة مؤثرة على نحو
ما ، وهما لا يفردان الاله بتمييز خاص به ، لا من حيث الماهية والحقيقة ولا من حيث الوجود
الأزلي الأبدى الذي يليق بالموجود المنزه عن مشابهة غيره من الموجودات . وتصورهما للاله
لا يفسر هذا العالم تفسيراً كاملاً ، لا من حيث احداثه واظهاره الى الوجود ولا من حيث تعليل ما
فيه من صنع بديع ونظام محكم ، ولا من حيث الغاية من ظهوره ، وخصوصاً ظهور الانسان .

ومن تصورات الالهوية التي يمكن أن تذكر عن العصر القديم تصور الفلاسفة الرواقيين (٤)
Stoics ، لأن له صبغة خاصة .

عند الرواقيين أن العالم كل كبير منظم مرتبط الاجزاء ، وهو كائن حي كبير خاضع لقوانين،
فيه غائية شاملة وحتمية أو ضرورة (ananke) شاملة أيضا ، فلا محل فيه لما يسمى الصدفة .
وهناك أيضا قدر لا مفر منه heimarmene

(١) المقصود بالصورة الموجود اللامادي .

(٢) Ethica Eudemea ، ١٢٤٩ ب س .

(٣) يقول تيلور ان تصور أرسطو للاله هو « ما ينتمى أرسطو أن يكونه لو ان ظروف الحياة الانسانية تسمح
بذلك ، وهو أن يكون مجرد مفكر علمي متمرد في نفسه ولا صلة له بالطبيعة »

(٤) مؤسس المدرسة الرواقية زينون Zenon (بين ٣٤٠ و ٢٦٨ ق م تقريبا) ، وكان تلميذه وخليفته هو
كليانثيس Cleanthes صاحب الانشودة المشهورة في التوحيد والموجهة الى زيوس ، وخلفه كريسيبوس
Chrysippos الذي كان مؤلفا كبيرا وقد عاشت المدرسة الرواقية الى ما بعد الميلاد بقرون .

وعلة هذا العالم عقل logos كلى ، هو الاله ، وهو سار immanent في الكون ، كالبذرة التي تتفتح وتصير شجرة logos spermaticos ، وهذا العقل الكلى يشمل جملة القوى البذرية logoi spermaticoi التي تنفرع منه ، ولكل منها خاصة تجعل للمادة التي تسرى فيها كيفية معينة .

وكل شيء مظهر للاله ، وفيه المبدأ الالهى والعقلى ، والاله ليس مجرد القوة التي تبعث الحياة بل هو عقل الكل logos toû pantos ، هو العناية الشاملة ، وهو حكيم كامل ، وهو أساس القانون الطبيعى الذى يأمر بالخير وينهى عن الشر ، هو يثيب ويعاقب ، هو كائن حتى سعيد الخ .

ويعرف الرواقيون الاله بأنه « نار صانعة تسير بنظام نحو تكوين العالم محتوية في ذاتها على كل القوى البذرية التي بحسبها تظهر الأشياء على نظام الضرورة » (١) .

لكن الرواقيين يقولون ان كل موجود لا بد أن يكون ماديا جسمانيا ، ويؤيدون رأيهم هذا بأن يزعموا أن ما ليس ماديا لا يمكن أن يفعل ولا أن يفعل . وعلى هذا لا بد أن يكون المبدأ الالهى في نظرهم ذا طبيعة مادية ، وان كانت بالضرورة طبيعة مادية لطيفة اذا قورنت بالطبيعة المادية الكثيفة .

ان مذهب الرواقيين عبارة عن قول بوحدة وجود يسرى فيها المبدأ الالهى Pantheism فالاله ليس منفصلا عن العالم المادى ، كما هو منفصل عنه في مذهب أرسطو أو أفلاطون ، بل نسبة الاله الى العالم المادى كنسبة القوة الى مظهرها ، أو كنسبة الفاعل الى محل فعله ، أو كنسبة الروح الى الجسد ، لكن من غير فصل بين الطرفين . فالعالم اذا نظرنا اليه من جهة القوة الفاعلة الثابتة فهو الاله واذا نظرنا اليه من جهة القوة المنفعلة الثابتة فهو المادة .

فها هنا مثال من تصور الالهية ومن الواضح أنه تفسير للكون رغم ذكر اسم الاله أو المبدأ الالهى . ويخيل للمتفكر في مثل هذه التصورات أن الاله قوة ما مؤثرة في الاشياء .

نعم ان الاله بحسب التصور الصحيح ، موجود قادر فعال ، لكنه لا يدخل في تركيب العالم ولا يتقيد به ولا ينحصر فيه ، وما ذلك الا لأن العالم أتر وفعل ، فله فاعل . لكن الفاعل أكبر من فعله ومغاير له من كل وجه ، ولولا ذلك لما كان فاعلا له . وكل زعم بأن المبدأ الفاعل في الكون متفرق فيه وأنه أجزاء سارية في الأشياء ، زعم لا يرتفع الى مرتبة التفكير الفلسفى ، لانه يفضى الى استحالة تفسير العالم تفسيرا حقيقيا . هذا الى ما فيه من خلط بين العلة والمعلول أو بين الفاعل وفعله .

واذا لاحظنا أن الرواقيين يتصورون أن العالم كائن حتى له عقل وجسد ، وأن كل شيء في العالم ممثل لكل ، وأن الاله أشبه بوعاء شامل لآلهة مثله ، أو بوعاء كل شيء يخرج منه ويرجع اليه ، استطعنا أن نقطع بأن تصور هؤلاء الفلاسفة للعالم وموجده لا يتجاوز القياس على ما نشاهده من أحوال الانسان ، ولا يتجاوز التصور الحسى .

والحق أن الرواقيين كانوا يتصورون الكون عالما كبيرا Macrocosm وذلك في مقابل الانسان الذى هو العالم الصغير Microcosm . ونفس الانسان تشبه في ماهيتها العقل الكلى وجسده يشبه جسم الكون .

أما دليل الرواقيين على وجود الله فهو ليس دليلاً من النوع الذى تقدم ذكره . وهو يمكن أن يفهم في ضوء نظرتهم الى الافكار والآراء السائدة بين الناس .

فمن هذه الآراء ما يكون خاصاً بأفراد أو بجماعات معينة ، فهي نتيجة لظروف فردية أو ثقافية أو اجتماعية خاصة .

ومنها ما يكون ذائعاً مشتركاً بين الناس على اختلاف البيئات والظروف والأحوال ، كان العقول السليمة أجمعت عليها . وهذا الذبوع يدل على أنها صادقة .

هذه هى نظرية « اجماع الامم » Consensus Gentium التي بنى عليها الرواقيون دليلهم على وجود الله .

فبما أن جميع الأمم تؤمن بوجود آلهة أو اله يدبّر الكون ويعنى بالانسان ، فلا بد أن يكون هذا الايمان صحيحاً لأن العقول انتهت اليه .

ومن الواضح أن هذا ليس دليلاً بالمعنى الدقيق ، وأن كان يشير الى اقتناع أصيل في نفس الانسان بوجود خالق مدبّر وهو ربما كان ناشئاً عن تفكير باطن مبهم وغير مفصل .



ومن تصورات الالهية ذلك التصور الذى نشأ عند أصحاب الافلاطونية المحدثنة (Neoplatonism) التي يرجع تأسيسها الى افلوطين (ت ٢٧٠م)

الاله في هذه الفلسفة هو المبدأ الاول المتعالى عن ملابسة المادة ، السابق لكل شيء ، والذى صدر عنه كل شيء ، وهو فوق كل المفهومات حتى مفهوم الوجود والخير والجوهر .

وعلاقته بالعالم هي أنه علة للعالم لا بمعنى أنه سابق على العالم بالزمان ، بل بمعنى أن العالم صدور أو فيض (Emanation) أقل كمالاً من المبدأ وأن معنى صدور الاشياء عن الاله ، أو «الواحد» أو «الاول» كما يعبرون ، هو أنها تستند في وجودها اليه ، وأن كانت مظاهر متدرجة للكمال الذى لا يزال يتناقص كلما نزلنا في المراتب .

والاشياء تفيض عن الاول لأنه خير ، واول المراتب عقل nous وتفيض عن العقل نفس ، والاجسام التي نشاهدها في العالم هي صور Images أو مظاهر Appearances أو ظلال للنفس ، وأخيراً تأتي المادة الاولى prote hyle التي هي « ظل الظل » .

وهذه الاشياء الصادرة عن الاول ترجع نحوه بالتأمل وتنزع الى الاتحاد به لأنه خير . فالنفس تعرف ذاتها بتأملها للعقل ، والعقل يعرف ذاته بتأمله للاول .

وهكذا تكون الموجودات كلها وحدة تصدر عن الواحد وتستند اليه وتتأمله ، والاول هو الشامل لها .

هذا تصور للكون وعلته ، ولا شك أنه تفسير للكون لا يستند الى مبادئ عقلية يستنبط منها ، ولا هو نتيجة لنظر علمي في هذا العالم . ويمكن القول انه خيال فلسفي جاء نتيجة لنزعات صوفية . ولا توجد مقدمة عقلية أو حسية واحدة يمكن أن تستند اليها قضية واحدة مما يقوله القوم .

وان كل كلام عن الاله وعن أدلة وجوده يجب أن يبدأ من النظر في هذا العالم الماثل امامنا ، في ضوء الحس والعقل . وكل بداية أخرى ، مثل الاستدلال من المفهومات أو المعانى الذهنية ، فانه يمكن اثارة الاشكالات عليها ، كما سنرى .



كان للفكر اليونانى ، ممثلا في المذاهب التى تقدم ذكرها ، تأثيره وصداه في الآراء التى ظهرت بعد ذلك .

وكان ظهور المسيحية واختلاط عناصر من الفلسفة بتصورات علماء العقائد والمفكرين المسيحيين مجالا لظهور آراء في الالهية ، لا نعرض لها هنا ، ولمحاولات للبرهنة على وجود الله .

وأول كلام له وزن فيما يتعلق باثبات وجود الله هو ما نجده عند القديس أوغسطين St Augustin (ت ٤٣٠ م) .

وهو يستدل على وجود الله من النظر في هذا العالم المحسوس الذى يدل تغيره على أنه مخلوق ، ويدل نظامه البديع على أنه مصنوع (١) .

غير أن أوغسطين يذكر الى جانب هذا الاستدلال المستند الى الحس والعقل دليلا يصدر فيه عن نزعات أفلاطونية - أفلوطينية . وهو يبنى دليله على يقيننا بالقضايا البديهية الرياضية والمنطقية والقضايا التى يوجبها العقل والضمير ، مثل وجوب طلب الحكمة والامتثال للفضائل من العدل والشجاعة والعفة .

ويقول ان هذه القضايا يقينية في ذاتها ، وهى ليست من صنع عقلنا ، لأنها قانون ثابت لا يتغير يحكم عقلنا ويعلو عليه ، فلا بد أن تكون تلك القضايا موجودة في شيء يكون هو الحق المطلق ، وهو الاله .

وقد يكون هناك وجه لما يذهب اليه أوغسطين من أنه ، اذا كانت هناك حقائق وقيم متنوعة ، فلا بد أن تشير هذه الحقائق والقيم الى حق مطلق يكون هو المعيار الثابت لكل الحقائق والقيم وهو الاله (٢) .

لكن هذا الدليل غير محكم وهو لا يؤدي الى مفهوم واضح وكامل للالهية ، وخصوصا أن أوغسطين سار مع تصورات خيالية مثل قوله : ان مُثُلَ الأشياء ونماذجها التى قال بها أفلاطون

(١) للقديس أوغسطين كلمات في ذلك ، ذكرها يوسف كرم في كتابه « تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط » القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٥ ص ٣٣ .

(٢) Messer (A.) : Geschichte der Philosophie, I, p. 114 — 115, Leipzig, 1930

موجودة في العقل الالهي ، واعتبرها نماذج معقولة يخلق الاله الأشياء على مثالها وطاقت روحانية نورانية تشرق في النفس الانسانية وتساعد على ادراك أصول الماهيات والحقائق .

على أن أوغسطين يرى أن ذات الاله لا يمكن ادراكها بالمفاهيم الانسانية ، فهو « يعرف بأنه لا يعرف » . وهو قد خلق الأشياء عن لا شيء بفعل ارادى حر . ومعنى هذا أنه يرفض ما ذهب اليه أفلاطون وأرسطومن وجود هيولى قديمة الى جانب علة العالم ويرفض القول بالصدور Emanation على ما هو معروف في الافلاطونية المحدثه Neoplatonism



على يد القديس آنسلم Anselm رئيس أساقفة كنتربرى (ت ١١٠٩ م) ، والذي كان معاصرا للغزالي (ت ٥٠٥ هـ - ١١١١ م) نجد تحولاً في طريقة اثبات وجود الاله .

فمع أنه في كتابه الذى عنوانه Monologion يحاول اثبات وجود الاله مستندا الى فكرة افلاطونية هي القول بتفاوت الأشياء في الوجود والخير والكمال وبأن الأشياء المتفاوتة في الكمال تستمد وجودها من مشاركتها في مبدأ واحد هو أعلى منها ، وهو الاله ، فانه يريد اثبات وجود الاله على أساس استنباطي . وفكرة الألوهية هنا هي التى يقدمها لنا الوحى .

فهو في كتابه بعنوان Proslogion (١) يشير الى أن « الجاهل يقول في قلبه : ليس اله » (٢) ويبين أن هذا الجاهل الذى ينكر وجود الاله قد لا يعقل المقصود من هذه الكلمة ، ولذلك يوضحها آنسلم بأنها تدل على « الشيء الذى لا يمكن تصور شيء أعظم منه » (quo maius cogitari nequit)

فان كان الجاهل المنكر لوجود الاله لا يعقل معنى الألوهية ، فهو لا بد يدرك معنى « الشيء الذى لا يمكن تصور شيء أعظم منه » . فاذا كان يدرك هذا المعنى ، فانه لا يمكن أن ينكر وجود الاله . والدليل الذى يقدمه آنسلم يسير على هذا النحو :

نحن نتصور ونعقل وجود كائن لا يمكن تصور ما هو أعظم منه . لكن هذا الكائن لا يمكن أن يكون في الذهن in intellectu فقط ، لانه ان كان كذلك فنحن نستطيع أن نتصوره موجودا في الحقيقة in re ، أى خارج الذهن . وهو في هذه الحالة يكون أعظم .

واذن ، فلو كان الكائن الذى لا أعظم منه موجودا في الذهن فقط فكأننا نقول : ما لا يتصور أعظم منه يمكن أن يتصور أعظم منه ، وهذا تناقض .

وعلى هذا فالكائن الذى لا أعظم منه لا بد أن يكون موجودا في الذهن كمفهوم وخارج الذهن كشيء حقيقي موجود بالفعل .

- هذه هي صورة الدليل المسمى : « الدليل الانطولوجي » أو « الدليل الوجودى » (Ontological Argument) الذى صار مشهورا منذ أيام آنسلم ، والذى يقوم على :

١ - تحديد تعريف للألوهية ، وهو تعريف مبهم، بصرف النظر عن تشكك بعض العلماء (١) في أن يكون له معنى ، لأنه يشبه قول القائل مثلاً: « عدد لا يمكن أن يتصور عدد أكبر منه » . فهل مثل هذا العدد موجود في الذهن ؟ كذلك الحال بالنسبة لمفهوم الشيء الذي لا يمكن تصور ما هو أعظم منه .

٢ - القول بأن الوجود الذهني وجود ما ، لكنه أدنى من الوجود المتعين خارج الذهن .

٣ - امكان الاستدلال من الوجود الذهني على الوجود الخارجي أو من تصور شيء على وجوده بالفعل ، وهذا ما كان موضع اعتراض منذ أيام آنسلم نفسه .

فقد نقده مفكر معاصر له هو جاونيلون Gaunilon (٢) على أساس أن تصور الشيء أو القضية لا يدل على أن الشيء موجود بالفعل أو على أن الحكم الذي تتضمنه القضية حكم صحيح ، وعلى أساس أن الاستدلال من الوجود الذهني ، وهو وجود متصور ، على الوجود بالفعل ، وهو وجود متحقق ، غير جائز ، كما أنه لا يجوز مثلاً الاستدلال من تصور جزيرة سعيدة في وسط المحيط مملوءة بالثروات على وجودها بالفعل .

وقد حاول جاونيلون أن يضع تعريفاً آخر لمفهوم الاله ، وهو أنه : الكائن الذي هو أكبر من كل ما يمكن تصوره ، ويجد أنه حتى هذا التعريف لا ينتج شيئاً الا اذا اثبتنا أولاً أن مقابله موجود بالفعل ، فاما استنتاج واقع من فرض فهو غير جائز .

وقد وضع دانس سكوتوس John Duns Scotus المفكر الانجليزي (ت ١٣٠٨) (٣) صيغة أخرى لتعريف الاله ، وهي أنه : « الشيء الذي يمكن تصوره بدون تناقض ، لكن لا يمكن تصور ما هو أعظم منه الا مع الوقوع في التناقض » .

لكن هذا كله لا يقدم الاستدلال في شيء .

على أن آنسلم رد على جاونيلون بأن الانتقال من الوجود الذهني الى الوجود الحقيقي لا يجوز الا فيما يتعلق بالكائن الذي لا يمكن أن يكون هناك اعظم منه . فتصور جزيرة سعيدة لا يتضمن ضرورة داخلية لوجودها ، على حين أن فكرة الألوهية لها وحدها خاصة أننا لا يمكن أن نتصور أن مدلولها غير موجود .

لكن هذا الرد غير مقنع ، لأنه لا يمكن الانتهاء الى أنه يستحيل تصور أن الاله غير موجود الا على أساس آخر مثل أن يقوم الدليل العقلي على وجوده بالاستناد الى النظر في هذا العالم أو نحو ذلك .

وظل « الدليل الوجودي » موضع خلاف بين الفلاسفة ، فمنهم من قبله ومنهم من رفضه .

فقد رفضه أكبر علماء العقائد في العصور الوسطى ، وهو القديس توماس الاكوينسي Thomas Aquinas (ت ١٢٧٤) ، معتبراً أنه سفسطة .

(١) مثل تيلور Taylor في E.R.E. مجلد ص ٢٦٨ ع٢

(٢) في رسالة له بعنوان Liber pro insipiente = كتاب للدفاع عن الجاهل

(٣) راجع E.R.E. ، مجلد ١٢ ص ٢٧٠ ع١

وكان توماس يرى ، كما رأى متكلمو الاسلام قبله (١) بوجه عام ، أن المعرفة بالله ليست بديهية ، أو « ضرورية » كما يقولون ، يقصدون أن العقل لا يمكنه انكارها .

وهو يقول اننا في هذه الحياة ، لا ندرك الحقيقة الالهية . ويرد على آنسلم بأن يذكر أنه ليس من الواضح أمام عقلنا ذلك « الشيء الذي لا يتصور ما هو أعظم منه » وأن كل ما يمكن أن نستنتجه من هذه العبارة هو أنه لا تناقض في تصور ما تدل عليه .

والمهم أن توماس يرفض الأدلة الأولية أو البديهية a priori أو : القبلية ، كما يعبر بعض المحدثين ، يقصدون أنها لا تعتمد على « التجربة » ، بمعنى الاستدلال من شيء ندرسه بحواسنا .

وهو يذكر (٢) خمس طرق لاثبات وجود الله ، على أساس التجربة .

١ - طريق الاستدلال بالحركة Motion المشاهدة في هذا العالم . واستدلاله لا يخرج عن استدلال أرسطو الذي تقدم ذكره .

٢ - طريق الاستدلال بالعللة الفاعلة Efficient Cause

فنحن نلاحظ فيما حولنا عللا فاعلة ، لكننا لا نلاحظ أن شيئا منها يحدث ذاته ، بل له علة . ولا يمكن الارتقاء في سلسلة العلل الفاعلة الى ما لا نهاية بل لا بد من الانتهاء الى علة أولى والا فإنه لا يوجد شيء ، لأن كل علة فاعلة سابقة هي علة لما يليها ، فلا بد من الانتهاء الى علة فاعلة لا علة لها ، وهي الاله .

٣ - طريق الاستدلال بمفهوم الممكن والواجب :

نحن نرى أشياء تحدث وتزول ، فهي يجوز أن تكون موجودة ، ويجوز ألا تكون موجودة ، ولا يمكن أن تكون موجودة دائما .

فلو كان كل شيء موجود يمكن أن لا يكون ، لكان هناك وقت فيه لم يكن شيء موجودا . ولو كان هذا صحيحا لما كان هناك شيء الآن ، لأن ما ليس موجودا لا يصير موجودا الا بفعل شيء موجود .

وعلى هذا لا تكون الأشياء كلها مجرد «ممكّنات» ، بل لا بد أن يكون بينها شيء « واجب » . وهذا الواجب إما أن يكون وجوده راجعا الى غيره أو لا يكون .

فإن كان راجعا الى غيره فإن هذا لا يمكن أن يتسلسل ، بل لا بد من الانتهاء الى واجب بذاته Per se ، وجوده لا يرجع الى غيره ، وهو علة كل ما عداه ، وهو الاله .

٤ - طريق الاستدلال من ملاحظة تفاوت الأشياء في صفات الحق والخير والشرف ونحوها . فهذا التفاوت معناه أن الأشياء تتفاوت في قربها من شيء له هذه الصفات على أعظم ما تكون .

واذن فهناك شيء هو الأعظم حقا وخيرا وشرفا والأعظم وجودا Maxime ens ، لأن الأعظم من حيث هو حق هو الأعظم من حيث هو موجود .

(١) هو قد عرف مذاهبهم وتأثر بها من وجوه شتى - راجع بحثا فيما للمستشرق والراهب الإسباني آسين بلايوس Asin Palacios, Un aspecto inexplorado de los origines de la teologia escolastica, Bibliothèque Thomiste, II, 1930

(٢) في كتابه Summa theologiae ، القسم الاول المسألة الثانية ، فقرة ٣

وهنا يشير توماس الى قول أرسطو في الكتاب الثاني من « ما بعد الطبيعة » (٩٣٣ ب ٢٧ - ٣٠) .

« ان ما هو حق على الوجه الأعظم هو علة الحق في الأشياء الأخرى التي هي حق ويكون للشيء من الوجود بقدر ما يكون له من الحق »
ثم يقول :

« ان ما يوصف في جنس من أجناس الأشياء بأن له صفة على أعظم ما تكون هو علة كل الأشياء التي من ذلك الجنس وأذن يوجد موجود هو بالنسبة لكل الأشياء علة وجودها وخيرها وكمالها ، وهو الذي نسميه الإله » .

٥ - طريق الاستدلال من « تدبير الأشياء » (ex gubernatione rerum) ، أى من ملاحظة أن الأشياء الجمادية التي لا عقل لها تعمل متمشية مع غاية ، بدليل أنها تعمل على نحو واحد ، بحيث تحقق ما هو أحسن . ومن هذا ينتج أنها تحقق غايتها ، لا على سبيل المصادفة بل على سبيل القصد . لكن الكائنات التي لا تعقل انما تحقق غاية اذا كان لها مدبر عاقل (١) .

وأذن ، يوجد موجود عاقل رتب الأشياء الطبيعية نحو غاية ، وهذا هو الذى نسميه الإله . ونلاحظ أن من أدلة توماس ما يرجع الى أرسطو أو أفلاطون ، ومنها ما يقوم على تعليل الحدوث الظاهر في الطبيعة ، سواء من حيث ضرورة وجود علة فاعلة أولى أو واجب وجود . وأدلتها بوجه عام كما لاحظ تيلور بحق (٢) ، تستند الى مبدأ العلية ومبدأ استحالة التسلسل في العلل وضرورة الانتهاء الى علة أولى ، وهما مبدأان يؤيدهما العقل .

لكن بعض استدلاله لا يقوم على ضرورة عقلية ، مثل قوله بأن « ما يوصف في جنس من أجناس الأشياء بأن له صفة على أعظم ما تكون هو علة كل الأشياء التي من هذا الجنس ... الخ »

فالنتيجة لا تلزم عن المقدمة ، لأنه يجوز أن تكون تلك الأشياء كلها معلولة بعلة خارجة عن الجنس ومخالفة لكل ما فيه . وهذا موجود في عالم المادة وعالم الحياة ، فالأشياء تتفاوت في صفاتها ، وبعضها له من الصفة المشتركة أعظم نصيب ، ولكنها كلها معلولة .

والإله الحق ليس مجرد كائن يشارك الموجودات في صفة ، ثم كل ما في الأمر أنه أعظمها حظاً من تلك الصفة ، بل أن ذاته مخالفة للأشياء ، وصفاته مخالفة لصفات الأشياء ، رغم الاشتراك في التسمية ، وإلا فأنه لا يمكن أن يكون موجداً لها .

• • •

ثم جاء أبو الفلسفة الحديثة في ناحيتها النظرية ، وهو الفيلسوف الفرنسي ديكارت René Descartes (ت ١٦٥٠ م) بأدلتها لا لبس وجود الله .

ومن هذه الأدلة ما يرتبط بالتراث السابق ، مثل الدليل المزدوج الذى يستند الى وجود فكرة في عقلنا من كائن لا نهاية لكماله ، وهو الإله . وهذه الفكرة يستنتجها ديكارت استنتاجاً منطقياً من ادراكه لنفسه أنه كائن محدود غير كامل .

(١) يشبه هذا الدليل ابن رشد - راجع ما يلى ص ١٦٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٤٢٧ .

وهو بعد أن يقول أن مفهوم « اللامتناهي » Infini في ذهننا ليس مجرد نفى Négation لفهوم « المتناهي » Fini ، بل هو متقدم في الذهن على « المتناهي » - يقول :

« كيف كان يمكن أن يتسنى لي أن أشك أو أرغب في شيء ، أعني أن ينقصني شيء وأن أكون غير كامل ، لو لم يكن في عقلي فكرة عن كائن اكمل مني ، بالقياس إليه أعرف تقائص طبيعتي ! » (١)

ويؤكد ديكارت أن فكرة الكائن الذي لانهاية لكماله لا ترجع في وجودها إليه ، لأنه غير كامل وهي ليست مكسبة من الأشياء التي يعرفها ، لأنها كلها محدودة وغير كاملة ، ولا هي مصنوعة بتوهم الكمالات التي يعرفها وتكبيرها ، لأن ذلك لا يعطينا فكرة اللامتناهي ، فلا يمكن أن يكون مصدرها الا الكائن الكامل ذاته .

وعلى هذا الاساس يضع ديكارت لاثبات وجود الله دليلا يمكن اجماله على هذا النحو :

في عقلي فكرة عن كائن كامل لا نهاية لكماله ، وبما اني لا يمكن أن أكون أنا الذي أوجدتها في عقلي ، ولا هي ترجع الى الأشياء ، ولا هي من وضع قوة التخيل ، فانه لا يمكن أن يكون الذي أوجدها الا الكائن الكامل الذي أوجدني . يقول ديكارت (٢) .

« لا شك أنه لا ينبغي استغراب أن يكون الاله ، اذ خلقتني ، وضع في عقلي هذه الفكرة لتكون « ماركة » (طابع) (Marque) الصانع على ما صنع . وليس من الضروري أن يكون هذا الطابع مغايرا للصنع ذاته : بل انه بمقتضى أن الله خلقتني فمن المقبول جدا انه خلقتني بوجه ما على صورته وشبهه وأن أدرك هذه المشابهة (التي تتضمن فكرة الألوهية) بنفس الملكة التي أدرك بها ذاتي . . . وكل قوة الدليل الذي اصطنعه هنا لاثبات وجود الله تتلخص في أني أدرك أنه يستحيل أن تكون طبيعتي ما هي عليه ، أي أن تكون في عقلي فكرة وجود اله ، لو لم يكن الاله موجودا حقيقة ، هذا الاله ذاته الذي فكرته في عقلي ، أعني الذي له كل هذه الكمالات العالية التي يستطيع عقلا أن تكون لديه فكرة عنها ، لكن من غير أن يحيط بها جميعا » .

ويحدد ديكارت مفهوم الاله بأنه « جوهر لانهاية له ، أزلي أبدى ، لا يتغير ، قائم بذاته عليم بكل شيء ، قادر على كل شيء ، هو الذي خلقتني وخلق الأشياء الموجودة كلها » (١) .

وهو يقول أن فكرة الاله ، أو الكائن الذي لانهاية لكماله ، واضحة متميزة ، اوضح من فكرة الجوهر Substance بل هي اوضح فكرة في ذهنه وفيها من الحقيقة الموضوعية réalité objective أكثر مما في أية فكرة أخرى .

ويستطيع الانسان أن يلاحظ عند ديكارت في « تأملاته » نزعة صوفية نحو التأمل الباطن . وكلامه عن ادراكه لذاته وادراكه لتفكيره ولما في عقله من أفكار ، وكلامه خصوصا عن فكرة الألوهية وأنه يدركها ادراكا فريدا ، وقوله انها مقرونة بالفطرة ذاتها ، يؤكد هذه النزعة الصوفية ويدعو الى ربطها ليس فقط بالنزعات الصوفية التي عرفها في الافلاطونية المحدثة أو نحوها بل بنزعات صوفية أخرى لا شك أنه عرفها في أثناء عزلته في هولنده .

وهناك شبه بين كلامه عن فكرة الألوهية المطبوعة في عقله وبين آراء مفكرين اسلاميين قالوا بأن المعرفة بالله فطرية في كل روح انسانية ، لكن بين الرايين فرقا كما سيتبين فيما يلي .

(١) Meditationes de prima philosophia باريس ١٩٦٧ (Vrin) ص ٤٦ .

(٢) المصدر نفسه ص ٤٠ - ٤٥

مهما يكن من شيء فإن ديكارت يبني على فكرة الكائن الكامل التي يجدها في عقله دليلاً آخر لاثبات وجود الله ، وهو صورة من « الدليل الانطولوجي » المعروف منذ أيام القديس آنسلم . ودليل ديكارت هذا موجود في أكثر من كتاب من كتبه (٢) .

ويمكن تلخيصه بمنتهى الاختصار على هذا النحو :

الاله ، كما نتعقل مفهومه ، كامل من كل وجه .

وبما أن الوجود بالفعل كمال

فالاله الكامل لا بد أن يكون موجوداً بالفعل .

ويجد ديكارت أن فكرة الاله الكامل تتضمن وجوده بالفعل ، كما أن فكرة المثلث المستقيم الاضلاع تتضمن أن مجموع زواياه يساوى قائمتين .

ويفرق ديكارت بين استنباط وجود الكائن الكامل بالفعل من مفهومه في عقلنا وبين استنباط وجود شيء نتخيله من مجرد تخيلنا له بأن فكرة الكائن الكامل تتضمن منطقياً ضرورة الوجود على حين أن أفكارنا المتخيلة لا تتضمن سوى امكان الوجود (٣) .

ويبدو كأنما المعرفة بوجود الله أو حكمنا بأنه موجود ، في نظر ديكارت ، عبارة عن قضية تحليلية ، أعنى أننا عندما نحلل مفهوم الألوهية ، وهو يتضمن عنده كل صفات الكمال ، فإننا نعرف أنه لا بد أن يكون موجوداً .

والحقيقة أنه لو كان مفهوم الألوهية مرادفاً لمفهوم الوجود باطلاق معناه لكان القول : الاله موجود ، قضية تحليلية يخرج محمولها من تحليل موضوعها ، ولا يستطيع أحد عند ذلك أن يقول ان الوجود غير موجود .

لكن مفهوم الألوهية ، من حيث الذات والصفات ، أكثر من مفهوم مجرد الوجود .

ويمكن أن يوجّه على دليل ديكارت ما وجه على دليل آنسلم من اعتراضات . ويمكن أيضاً إثارة اشكالات أخرى :

فيقول ديكارت مثلاً أنه بادراكه لذاته كجوهر يجد أساساً لأدراك جوهر لا نهاية له ، لا يعتريه تبدل ولا تغير ، قادر على كل شيء عليم بكل شيء لكنه يقول ان عقله محدود . فكيف يمكنه ادراك الجوهر الذي لا نهاية له ؟ .

وأيضاً يمكن للإنسان أن يقبل أن تكون فكرة « اللامتناهى » أو فكرة « الكائن الكامل » ، في ذهننا مقابلاً منطقياً لأدراكنا لنهاى ذاتنا أو تنهاى الأشياء أو لكوننا غير كاملين . لكن هذا التقابل المنطقي لا يعطينا فكرة « اللامتناهى » ولا يعطينا مفهوم « الاله الكامل » ، كما يتحدث عنه ديكارت ، إلا إذا كنا قد أخذناه من مصدر آخر كالتراث الدينى . وهل يمكن أن يدعى عقل محدود أنه يدرك اللامتناهى ادراكاً حقيقياً ؟؟

ولا يمكن على أى حال دحض اعتراض من يقول ان المقابل المنطقي : « اللامتناهى » ، الذى يتكلم عنه ديكارت ، هو من صنع الخيال .

(٢) في التأملات ، التأمل الخامس ص ٦٤ فما بعدها وفي كتاب « Principes de la Philosophie » ، فقرة ١٤ (باختصار) .

(٣) في عقل ديكارت أن ماهية الاله Essence هي عين وجوده Existence (التأملات ص ٦٦) وهذا من أسس دليله . أما بالنسبة لما سوى الاله فالماهية غير الوجود .

على أنه يمكن القبول أن الذى أوجدنا وجعلنا كائنات محدودة غير كاملة أراد بذلك أن يدلنا على وجوده استدلالاً ، لأن المحدود أو غير الكامل لا يمكن أن يوجد ذاته ، فلا بد له بحكم العقل من موجد مخالف له .

أن هذا التفكير موجد عند ديكارت ، وهومن أدلته على وجود الله الى جانب أدلة أخرى مثل : أن مجرد بقائنا فى الوجود يدل على وجود الله . وذلك أن وجودنا يدخل فى الزمان ، والزمان أجزاء منفصلة ، بعضها مستقل عن بعض ، ووجودنا فى أية لحظة لا يقتضى وجودنا فى اللحظة التالية ، فلا بد من أن الذى أوجدنا ، وأوجد الأشياء ، يحفظ وجودنا ووجودها . وهكذا يدل مجرد استمرارنا فى الوجود على وجود الله (١) .

• • •

أن أدلة وجود الله عند ديكارت تسير فى تيار الأدلة النظرية الاستنباطية ، وربما كانت عسيرة الفهم أو القبول بسبب اعتمادها على مفهومات مجردة يمكن إثارة الإشكالات حولها بانها خيالية من جهة كما يمكن من جهة أخرى التشكك فى سلامة الاستنتاج منها .

وعلى يد الفيلسوف الانجليزى جون لوك John Locke (ت ١٧٠٤) تأخذ المشكلة صورة أقرب الى التفكير الطبيعى البعيد عن التعقيد ، فهو فى الكتاب الرابع من كتابه الكبير : « بحث عن العقل الانسانى » (An Essay Concerning Human Understanding) يعقد فصلاً (العاشر من الكتاب الرابع) عنوانه « معرفتنا بوجود الله » . وهو فصل طريف يتبدئه بما يدل على روح فلسفته وطريقته فى التفكير ، يقول لوك :

« انه وإن كان لم يعطنا أفكاراً فطرية Innate ideas عن ذاته ، ولم يطبع حروفاً أصلية فى عقولنا نستطيع بها أن نقرأ وجوده ، فانه بما أودعه فى عقولنا من ملكات لم يجعل ذاته بلا شيء يشهد له ، لأن لنا الاجساس والادراك والعقل ، فلا نحتاج الى برهان واضح على وجوده ما دمنا نحمل ذاتنا معنا ، ولا نحن نستطيع أن نشكو من جهلنا فى هذه النقطة الكبرى ، لانه هيباً لنا من كثرة الوسائل لمعرفة بقدر ما يلزم للغاية من وجودنا ولحرصنا الكبير على سعادتنا .

لكن هذا وإن كان أوضح حق يهتدى اليه العقل ، وكان وضوحه (أن لم أكن مخطئاً) مثل اليقين الرياضى ، فانه يحتاج الى تفكير وانتباه ، ويقتضى من العقل أن يسير على أساس من الاستنتاج السليم من بعض معرفتنا الحدسية ، والا فانا فى هذه المسألة نكون جاهلين وغير متيقنين على مثل ما نحن عليه فى مسائل أخرى هى فى حد ذاتها قابلة للبرهنة الواضحة .

ولذلك فاننا لى نبين أننا قادرون على أن نعرف ، أى أن نتأكد ، انه يوجد اله ، ونبين كيف نتوصل الى هذا اليقين ، فانى ارى أننا لانحتاج لأن نذهب أبعد من أنفسنا ومن تلك المعرفة اليقينية بوجودنا » .

يبنى لوك على هذا الأساس ، اعنى المعرفة اليقينية عند الانسان بوجود ذاته وبأنه شيء موجود بالفعل ، ويقول أن من يشك فى ذلك فهو لا يستحق أن نتكلم معه ولئذفه : « يتمتع بما يحبه من السعادة بأنه لا شيء الى أن يقنعه الجوع ، أو ألم آخر بعكس ذلك »

فالانسان يقطع بأنه شيء موجود بالفعل Real Being ، وهو يعلم بيقين حدسى Intuitive certainty أن العدم لا يمكن أن يصدر عنه موجود فعلى ، « واذن يقوم الدليل البين على أنه كان هناك شيء من الازل ، لأن ما ليس ازلياً فله بداية ، وما له بداية لا بد أن يحدث بفعل شيء آخر »

تم يستنتج لوك على نحو منطقي ، أن ذلك الكائن الأزلي لا بد أن يكون تام القدرة والعلم، ومصدر كل قدرة وعلم في الموجودات الحادثة ، لانه من غير المقبول في العقل أن يكون في الانسان احساس وادراك وعلم ويكون صادرا عن شيء ليس له هذه الصفات كالمادة مثلا .

واذن فلا بد أن يكون هناك اله .

ويلخص لوك رايه قائلا :

« واذن فمن النظر في انفسنا وفيما ندركه في تكويننا على نحو لا يتطرق اليه الشك ، يؤدي بنا عقلنا الى معرفة هذه الحقيقة الاكيدة الواضحة ، وهي أنه يوجد كائن أزلي تام القدرة والعلم، أن كان أى انسان يحب أن يسميه « الاله » فله ذلك ، لأن الامر بيّن . ومن هذا الفكرة ، اذا نظر الانسان فيها على الوجه الصحيح ، يمكن استنتاج كل تلك الصفات الأخرى التي يجب أن نصف بها هذا الكائن الأزلي » .

ويرى لوك ، بناء على دليله المتقدم ، أن المعرفة بوجود الله أكثر يقينا من المعرفة بأى شيء خارج ميدان ادراك حواسنا ، بل انها أكثر يقينا من معرفتنا بأى شيء خارج ذاتنا ، بشرط أن نحسن استعمال عقولنا .

وهو ينقد دليل اثبات وجود الله ، المبني على فكرة الكائن الكامل . وهو يقصد ديكارت بلا شك ، فيمن يقصد ، لكنه لا يذكر اسم أحد يمثل هذا الدليل . وهو بعد أن يشير الى تنوع امزجة المفكرين ونزعاتهم في تفكيرهم واختيار الأدلة لاثبات النسيء الواحد يقول فيما يتعلق بالاساس الذي يقوم عليه « الدليل الانطولوجي » :

« انه ليس من السداد عند محاولة اثبات هذا الحق واسكات منكرى وجود الله أن يجعل احد كل الأهمية في مسألة خطيرة كهذه لذلك الاساس وحده : فيعتبر أن كون بعض الناس عندهم في اذهانهم فكرة اله (لانه من البين أن بعضهم لبس عنده فكرة اله ، وعند بعضهم ما هو أسوأ من عدم وجود فكرة وعند معظمهم أفكار مختلفة كل الاختلاف) هو الدليل الوحيد على وجود اله . وهم من فرط حبهم لذلك المخترع الأنير لديهم يلقون ، أوهم على الأقل يحاولون أن يجرحوا ، كل الأدلة الأخرى ، وينهوننا عن الاصفاء لتلك البراهين قائلين انها ضعيفة أو زائفة ، وهي التي يقدمها لعقلنا وجودنا والاجزاء المحسوسة في العالم على نحو واضح وملزم ، بحيث انى اعتقد انه يستحيل ان يدفعها انسان مفكر . فانى أرى أن القول « بأن الأمور الالهية التي لا ندركها ترى بوضوح من خلق العالم وهي مدركة من طريق الاشياء المخلوقة ، حتى قدرته والوهيته الأزلية » لهو قول حق مؤكد وواضح بمقدار ما يكون أى حق يقال » .

ويؤكد لوك بعض آرائه مرة أخرى، وهو يحصر على تأكيد وجود شيء أزلي وأنه قادر حكيم غير مادى ، ويدقق في دحض المذهب المادى دحضا يقوم على المنطق ، وكلامه مثال جيد على النقد الفلسفي للمادية .



على يد ليبنتز Leibnitz (ت ١٧١٦) لا نجد فيما يتعلق بالاستدلال النظري الاستنباطى والدليل الانطولوجى أكثر من تعقيد وتدقيق وتحليل لا تفيد فى شيء .

فهو يربط بين القول بأن « الاله موجود » وبين مسألة التمييز بين ما يسميه « حقائق العقل » Truths of Reason-Verités de Raison التى هي قضايا تحليلية تعرف صحتها باستخراج مفهوم محمولها من

تحليل موضوعها في ضوء مبدأ التناقض وما يسميه « حقائق الواقع » Verités de Fait Truths of Fact التي هي قضايا تركيبية تعرف بالرجوع الى الواقع في ضوء مبدأ العلة الكافية ، لكنها لكي تأخذ صورة حقائق العقل تحتاج الى خطوات تحليل لا تنتهي ولا يحيط بها الا الاله الذي يعلم كل شيء ، والذي يعلم الأشياء كلها لا يعلم استدلالى كعلمنا .

ومن الواضح أن هذا ليس برهانا بأى معنى، وفيه شيء من روح النزعة الأفلاطونية .

وليبنتر يقبل الدليل الأنطولوجي عند آنسلم وديكارت على أساس أن القول بوجود اله ينتهي آخر الأمر الى أن يكون من حقائق العقل التي يوصل الى صدقها بالتحليل لمفهومها، وأن كل ما تحتاج اليه القضية هو أن يكون مفهوم الاله خاليا من التناقض ، لأن قولنا الاله هو « الكائن الأعلى تحققتا في الوجود Most Real Being = Ens Realissimum أو « الكائن الأكمل » Ens Perfectissimum برىء من التناقض ، لأننا لا نضيف للاله في هذه الحالة سوى محمولات (صفات) لا تناقض بينها .

لكن هذا لا يقدم الدليل الأنطولوجي خطوة واحدة .

على أن من الأدلة على وجود الله عند ليبنتر :

(١) لا بد من موجود بذاته Ens a se ، والا لما أمكن خروج الممكنات الى حيز الوجود الفعلي الذي نشاهده .

(٢) الدليل الكوني أو الكوسمولوجي Cosmological Argument ، وهو يتلخص في الاستدلال من وجود العالم على وجود الله .

(٣) الدليل المستند الى ما يسميه ليبنتر «الحقائق الأزلية» Verités Eternelles ، فهي لا تنقيد بزمان أو مكان ، ولا ترتبط بموجودات حادثة ، فلا بد أن تكون في عقل أزلي أبدي هو الاله .

(٤) الدليل المبني على تصويره لنظام الوجود، وهو مذهب : المونادولوجيا Monadology،⁴⁵ الذي يتلخص في القول بأن العالم مؤلف من وحدات روحية منفردة منفصل بعضها عن بعض ، فيما أنها منفصلة ، لكن بينها اتساقا وانسجاما، فلا بد لها من منظم خالق قادر حكيم .

وهذا الدليل وان كان من الناحية الصورية مقبولا ، فانه يقوم على مقدمات لا يقدم عليها ليبنتر برهانا كافيا .

وربما يكون هناك تناقض ، كما لاحظ البعض (١) ، بين قول ليبنتر بأن كل « موناد » يحوى في ذاته بذور صفاته وتطور أحواله وبين القول بعلّة للمونادات خارجة عنها . لكن ليبنتر يقول بأن عالم المونادات مخلوق « ضربة واحدة »، وهو في هذا يشبه الذريين من أهل السنة، تماما .

وهكذا لا نجد عند ليبنتر ، فيما عدا الدليل الكوني ، أدلة مقنعة ، بل أدلة مرتبكة في تراث سابق أو قائمة على تصور للعالم يحتاج الى دليل .

ويكفى لبيان نوع تصور ليبنتر للمشكلة قوله عن الاله مثلا :

هو الوحدة الأولى والجوهر البسيط الأول ، وكل المونادات « المخلوقة أو المشتقة » هي

مخلوقات ؛ وينتجأ من لحظة الى أخرى بواسطة اشعاع مستمر كالبرق يصدر عن الاله . وهذه الاشعاعات تصير لها حدود بسبب قابلية المخلوقات التى من جوهرها أن تكون محدودة .

وقوله عن المادة :

كل قطعة من المادة تشبه حديقة مملوءة نباتات أو حوضا مملوءا أسماكاً ، لكن كل غصن أو عضو حديقة أو حوض . .

ومن الواضح أن في كلامه عن الاله والعالم خيالا كثيرا ، فلا يصح أن يستسهل أحد الكلام عن الاله الحق بمفاهيم وتصورات مما يعرف . وإذا كنا لا نزال في بداية المعرفة بعالم المادة فإننا لا يصح أن نسترسل في الكلام عنها مع خيالنا الى هذا الحد .



ثم جاء الفيلسوف الانجليزى ديفيد هيوم David Hume (ت ١٧٧٦) بنزعته الفلسفية وما فيها من روح النقد ومحاولة التمهيع الذى لا يصل الى الشك بمعناه الحقيقى . وهو قد تبين الصعوبات التى تعترض النزعة العقلية الروحانية كما نجدها عند ديكارت واصحاب الميتافيزيقى العقلية ، لكنه من جهة أخرى لم يطمئن اطمئنانا كاملا للمذهب الحسي - المادى . وهو يقبل على اساس عملي أو عاطفى بعض ما ينكره نظريا بسبب عدم وجود المعرفة الواضحة أو الأدلة الكافية .

وفيما يتعلق بالموضوع الذى نحن بصدده نجده قد وضع المشكلة في كتابه : « محاورات حول الديانة الطبيعية » Dialogues Concerning Natural Religion

وتدل الافكار التى تصدر عن الاشخاص الذين يتناقشون على أن أحدهم ، وهو كليانثيس Cleanthes متفلسف يمثل « علم الربوبية الطبيعى الفلسفى » ، والثانى ، وهو ديميا Demea يمثل المتشدد فى الايمان بالوحي مع نزعة صوفية ومع قبول الأدلة النظرية البديهية ، والثالث ، وهو فيلو Philo متشكك غير جاد .

والذى يحكى المحاوره شخص مؤمن بوجود اله

وتوضع المشكلة على هذا النحو الجدى :

« أى حق هو من الوضوح بقدر وضوح القول بوجود اله ؟؟ وأى حق هو من الأهمية مثل هذا الحق الذى هو عماد كل آماننا ، وأوثق اساس للاخلاق ، وأثبت دعامة للمجتمع ، والمبدأ الوحيد الذى ينبغى ألا يغيب لحظة عن مجال افكارنا وتأملاتنا ؟ لكن عند معالجة هذا الحق الواضح العظيم الشأن أى مشاكل غامضة تعرض فيما يتعلق بطبيعة ذلك الوجود الإلهي وبصفاته وبمجارى ارادته (IDecrees) وخطة عنايته Pan of Providence ! »

وكلام المتحاورين يحتاج الى طول نظر والى تحليل دقيق . والمهم أن المحاورات تدور حول الأمور التى تشير اليها هذه العبارات التى تضع المشكلة كلها .

لكن أهم ما فيها أنها تذكر أنواع الأدلة التي ظهرت لاثبات وجود الله عند فلاسفة اليونان ومن جاء بعدهم من مفكرى القرون الوسطى الأوروبية ، وتشير الى ما يمكن أن يوجه الى بعضها من اعتراضات ، والى عدم كفاية بعضها في اثبات المقصود . وهى تدل أيضا على الارتباك الناشئ من التصورات غير الصحيحة فيما يتعلق بالاله (مثل تصوره بحسب المعايير الانسانية) أو بعلاقتة بالعالم (كالقول بأنه سار فى العالم) أو فيما يتعلق بالعالم (مثل تصوره كائنا حيا) وعلى الارتباك الناشئ من اوهام المذهب المادى : فلماذا لا يكون الوجود الحقيقي هو هذا العالم المادى ، أو من الآراء الفاسدة فيما يتعلق بالانسان وأنه كائن شقي بئس - وهذا رأى مصدره الجيل برسالة الانسان ، أو من الحل السطحي لمشكلة الشر المزعوم فى هذا العالم وهكذا .

والنقد الموجه للدلة على وجود الله ينصب على الأدلة النظرية الاستنباطية ، وعلى الأدلة المستندة الى النظر فى العالم ، جميعا . وهذا النقد يرجع بطبيعة الحال الى روح الشك الناقد عند هيوم . لكن تلك الأدلة كما كان السابقون قد وضعوها لم يتم احكامها ، ولذلك كانت موضع النقد .

ولا ضرورة للدخول فى تفاصيل هذا النقد، لأن بعضه تبين مما سبق وبعضه سيرد فيما يلى من كلام كنت عن الأدلة التقليدية .

وجه كنت Immanuel Kant (ت ١٨٠٤) فى كتابه « نقد العقل الخالص Critique of Pure Reason نقدا لأدلة وجود الله جمع خلاصة الاعتراضات التى وجهت اليها ، وأضاف اعتراضات جديدة، لكن فى نقده مبالغة حقيقية ترتبط بجملة فلسفته النقدية وموقفه من امكان المعرفة الميتافيزيقية .

والناظر فى آراء كنت فى هذا الباب يتبين بسهولة أنه يريد أن يهدم ما يسمى علم الربوبية الطبيعي Natural Theology أى المعتمد على العقل الانساني وملكاته ومفهوماته .

على أن كنت ، فى كتبه السابقة على المرحلة النقدية (١) من فيسفته كان يثبت وجود الاله على أساس مبدأ العلية ، والقول بأن خروج الوجود الممكن الى حيز الوجود لا بد أن يسبقه وجود موجود واجب ، والا لما حدثت الممكنات أصلا ، وهذا الموجود الواجب يجب أن يكون واحدا ، عاقلا ، مطلقا ، أزليا ، لا يتغير . فالاله الواحد هو المبدأ الواجب المطلق الذى تستند اليه جميع الممكنات .

وكان يثبت وجود الاله على أساس مذهب لينتز فى القول بجواهر روحانية منفردة : فيما أنها منفصلة ، لكنها تؤلف نظاما فيه انسجام ، فلا بد لها من علة واجبة خارجية عنها (٢) .

وكان يرفض « الدليل الانطولوجى » عند ديكارت ، لأن هذا الدليل يقوم على اعتبار أن الوجود صفة ، وهو فى نظر كنت ليس كذلك ، وإنما وجود الشئ هو الشئ نفسه .

على أن كنت كان ينقد الأدلة الأخرى على وجود الله ، ويشير الى أنها لا تثبت وجود الاله الحق ، ومنها الدليل الكونى والدليل الغائي .

(١) مثل كتابه بعنوان : « الأساس الوحيد الممكن لاثبات وجود الله »

The only possible foundation for the demonstration of the existence of God.

(٢) هذا فى كتابه « صورة ومبادئ عالم الحس والعقل » The form and the principles of the sensible and intelligible world.

لكن كنت في كتابه «نقد العقل الخالص» (١) ، وبعد حوالي عشر سنين لم ينشر فيها شيئا ، أظهر هذا الكتاب وفيه نقد جميع الأدلة على وجود الله نقدا منظما ، فهو يعرض الدليل ثم يبين أنه زائف أو غير كاف . وهو بعد أن يتكلم عن الأدلة التي استخدمها العقل النظري لاثبات وجود موجود أعلى يقرر أن هناك ثلاثة طرق لاثبات وجود الاله على أسس العقل النظري ، ويقول ان هذه الطرق :

اما أن تبدأ من تجربة محددة وإدراك التكوين الخاص لعالم الحس وترتقى بحسب مبدأ العلية الى وجود علة عليا منفصلة عن العالم .

واما أن تبدأ من تجربة غير محددة أى من وجود تجريبي ما .

واما أن تبدأ من مفهومات مستقلة تماما عن كل تجربة .

ويرى أن الأدلة بحسب هذا الترتيب هي :

The Physico — theological Proof

١ - الدليل الفيزيقي - الديني

The Cosmological Proof

٢ - الدليل الكوسمولوجي .

The Ontological Proof

٣ - الدليل الانطولوجي .

ويزعم أنه لا توجد ، ولا يمكن أن توجد ، أدلة غيرها .

وكل اهتمامه يتركز حول اثبات أن العقل النظري لا يستطيع ، بقوته الخاصة وحدها ، أن يعلق فوق عالم الحس .

اما فيما يتعلق بالدليل الانطولوجي فان نقده له هنا تفصيل لنقده السابق، مع انكار أن يكون الوجود بالفعل صفة أو محمولا للشيء والقول بأن وجود الشيء هو ادراكنا لوجوده أو لصفة له ادراكا مباشرا وتأكيدنا لذلك ، فقولنا مثلا : الاله موجود ، هو ادراك لوجود ذاته وصفاته وتأكيد ذلك .

ويذهب كنت الى أن أساس الدليل الانطولوجي ، وهو القول بكائن كامل أو واجب يستحيل أن لا يكون موجودا ، ليس ملزما للعقل ، لأن العقل يستطيع أن يفترض عدم وجود مفهوم في الذهن ، وبالتالي عدم الاستنباط منه . وهذا ينطبق حتى في ميدان الرياضيات ، فالغاء مفهوم المثلث في الذهن يسمح بالغاء كل أحكام المثلث .

ويقرر كنت أن استنتاج وجود الشيء من مفهومه تحصيل حاصل تعس Miserable Tautology وأنه لا يرضى العقل السليم ولا يثبت أمام الفحص الفلسفي .

اما الدليل الكوسمولوجي فهو في رأى كنت لا يقوم على الاستنتاج من مفهوم ، بل على الاستنتاج من وجود شيء واقع على وجود شيء واجب لا بد أن يكون موجودا ، وهو يسمى بحسب عبارة ليبنتز Leibnitz الاستدلال من امكان العالم Argumentum a Contingentia Mundi وصورته هكذا : اذا كان هناك شيء موجود ، وليكن « انا » ، فلا بد من وجود موجود واجب الوجود .

بعبارة أخرى : الممكن الوجود لا بد له من علة ، وبما أنه لا يمكن التسلسل في العلل فلا بد من الانتهاء الى علة أولى هي واجب الوجود ، أو الكائن الذي له كمال التحقق Ens realissimum وهو يسمى الدليل الكوسمولوجي ، لأن موضوعه هو العالم (Cosmos) باعتباره شيئا موجودا ، دون نظر الى مميزاته كالنظام أو الفائية أو نحو ذلك ، ولهذا فهو يتميز عن الدليل الفيزيقي الديني الذي سيأتى الكلام عنه .

ونظرا لأن تحديد مفهوم واجب الوجود وصفاته لا يتيسر إلا من طريق الاستنتاج من مفهومه ، لأن التجربة لا تعلمنا شيئا عن ذلك ، فان كنت يرى في الدليل الكوني صورة أخرى للدليل الانطولوجي .

هذا الى أن كنت يرى في مبدأ العلية، أو القول بأن كل ممكن لا بد له من علة ، أنه مقصور على حوادث هذا العالم وليس له انطباق وراء ذلك ، وهو لا يدعونا الى البحث عن علة للعالم .

ويذهب كنت في نقده لهذا الدليل الى حد القول بأن استنتاج ضرورة علة أولى من استحالة التسلسل في العلل لا يبرره العقل في عالم التجربة فضلا عما وراءه .

ولا حاجة للمضي في ذكر اعتراضات كنت على هذا الدليل ويكفي أن نلاحظ ما في نقده من مبالغة تصادم العقل والواقع معا .

وهو مع أنه يعترف بأن الدليل الكوسمولوجي يقوم على القول بأن وجود أى شيء يقتضى استنتاج واجب الوجود ، وأن هذا الاستنتاج طبيعي ، فانه يزعم أنه يمكن تصور عدم وجود هذا الواجب ، فان التصور مقياس لصحة الآراء ، بل هو يذهب الى أن مفهوم الوجوب (Necessity) والامكان (Contingency) مبدآن ذاتيان في العقل (Subjective Principles of Reason) وليس موضوعيين (١) ، بل ان مفهوم « الموجود الاعلى » Supreme Being في نظره ، مجرد « مبدأ تنظيم » Regulative Principle

والمبالغة واضحة في كلام كنت ، لكن الدليل الذي ينتقده نظري ومجرد الى حد كبير ، ولا شك أن وضعه على هذه الصورة مأخوذ عن ليبنتز ، وهو قد أخذ عن مفكرى العصور الوسطى ، وهم أخذوه عن الفارابي وابن سينا ووضعوه على صورة معينة .

اما الدليل الفيزيقي - الدينى الذى يمكن أن يسمى أيضا الدليل الغائى Teleological Proof فان كنت يقف منه موقفا آخر . يقول كنت :

« ان العالم المحيط بنا يفتح امام بصرنا منظرا هو من الروعة في النظام والتنوع والجمال والملاءمة لغايات الى حد اننا ، سواء مضيئنا في ملاحظاتنا للانهاية الفضاء في اتجاه او للاقسام التى لا حدود لها في اتجاه آخر ، سواء نظرنا للعالم في أعظم مظاهره أو في اصفرها ، حتى بعد أن نكون قد بلغنا اعلى ذروة في العلم يمكن أن تصل اليها عقولنا القاصرة ، فاننا نجدنا أمام عجائب تفوق كل تصور ، وأمامها تفقد اللغة قدرتها على التعبير ولا تفي به بل يعجز الفكر عن الإدراك ، وينحل تصورنا للكل الى دهشة نفقد معها القدرة على التعبير ، وتكون أفصح عبارة لنا ان تكف عن الكلام .

فنحن نلاحظ اينما نظرننا حولنا سلسلة من الاسباب والمسببات ، من الوسائل والغايات ، من الموت والميلاد . ولما كان لا شيء قد دخل من نفسه في الحال التى نجده عليها ، فانه لا بد لنا دائما من الرجوع الى شيء آخر ، هو بدوره يبعث ايضا على التماس علة له . . . وهكذا فان العالم لا بد أن يفرق في بحر الاشياء ، الا اذا سلمنا بأنه الى جانب السلسلة التى لا نهاية لها من الممكنات يوجد شيء هو أول وقائم بذاته ، شيء هو الذى ، باعتباره علة عالم الظاهرات هذا ، يضمن بقاء عالم الظاهرات ويحفظه .

هذا المبدأ الأعلى ، أى عظم ينبغي أن نضيف اليه ؟ اننا نجهل محتوى العالم ، ونحن لا نستطيع تقدير عظمه بالقياس الى مجال الامكان . لكن هذا المبدأ الأعلى ، نظرا لأنه ضرورة يقتضيها العقل الانساني المشترك ، فما الذى يمنعا أن نضيف اليه من الكمال ما يجعله فوق كل ما هو ممكن ، وهذا ما نستطيع أن نفعله بسهولة ، وان كان ذلك بمساعدة الاطار الضعيف لمفهوم مجرد ، بأن نمثل لانفسنا هذا الموجود حائزا كل كمال ممكن . »

ويرى كنت « أن هذا الدليل يستحق دائما أن يذكر بالاحترام ، وأنه أقدم الأدلة وأوضحها وأكثرها انفاقا مع العقل الانساني . وهو يبعث الحياة في دراسة الطبيعة ، لأنه يستمد وجوده من ذلك المصدر ، ويستمد منه قوة متجددة دائما . فهو يتبين أغراضا وغايات في مبدان ما كانت ملاحظتنا تستطيع أن تكتشفها من نفسها ، ويوسع معرفتنا بالطبيعة ، بأن يوجه انتباهنا الى وحدة يوجد مبدؤها خارج الطبيعة . ثم ان المعرفه بالطبيعة يصبح لها تأثير في هذه الفكرة ، أعني علة الطبيعة ، وبذلك يرتفع اعتقادنا بوجود الاله الصانع للعالم الى مرتبة افتناع لايمكن مقاومته(١)»

ان كنت يقدر هذا الدليل ولا يرى جدوى من محاولة تجريح سلطانه او التشكيك فيه ، لان الشك يتبدد بمجرد أن يلقي الانسان نظرة على عجائب الطبيعة وعظمة الكون .
لكنه يلخصه على النحو الاتي :

- ١ - في الطبيعة نظام
- ٢ - هذا النظام في الاشياء ليس من ذاتها
- ٣ - اذن لا بد من منظم عاقل .
- ٤ - هذا المنظم واحد على اساس وحدة الطبيعة وترابط اجزائها .

ثم يقول : ان الطبيعة اذن كالعامل الفنى ، واستدلنا على مصدرها كالاستدلال من الاثر الفنى على مصدره . ولا يصح ان نذهب الى نوع آخر من الاستدلال ، لأن العقل لا يفى بكل ما يطلبه اذا صار من عليّة يعرفها الى مبادئ للتفسير لايعرفها ولا يمكنه ان يبرهن عليها (٢) .

فالدليل لا يثبت الا حدوث الصورة السلي عليها العالم ووجود صانع ، ولا يثبت حدوث المادة التى صنع منها العالم . ولما كان الدليل يقوم اساسا على الاستدلال من اشياء هى فى ذاتها محدودة ، فانه لا يثبت اكثر من وجود صانع قدرته مقيدة بقابلية المادة ولا يثبت وجود خالق للعالم بالمعنى الحقيقى .

هذا الى اننا ، فى رأى كنت لا نعرف كل العالم ولا مدى دلالتة على القدرة المطلقة ولا مدى دلالة النظام والحكمة فى العالم على الحكمة العليا ، ولا دلالة وحدة العالم على وحدانية موجدته .

والدليل اذا كان يدل على ان صانع العالم يتصف بالجلال والقدرة والحكمة فانه لا يدل على ما للاله من كمالات مطلقة لا نهاية لها ولا يبعث فبنا اكثر من الاجلال والتعظيم والثناء .

ويرى كنت اننا فى هذا الدليل نبدا بملاحظة نظام الطبيعة ونستنتج انها ممكنة الوجود ثم نستنتج وجود الموجود الواجب وبذلك نعود الى الدليل الكوسمولوجى الذى هو صورة مقنعة للدليل الانطولوجى .

(١) نقد العقل الخالص ، ص ١٨٧ ٢٤

(٢) المصدر نفسه

واذن فلا بد من اكمال الدليل الفيزيقي -الديني بالدليل الوجودي . وعند ذلك يتهيأ ، من الناحية النظرية وعلى اساس مفهومات العقل النظري ، الدليل الوحيد الممكن لاثبات وجود الاله وذلك بشرط ان يكون من الممكن اثبات قضية من طريق تجاوز حدود الاستخدام التجريبي للعقل .

ومن الواضح ان كنت مسرف كل الاسراف في نقده . لانه اذا قام الدليل القطعي على ان هذا العالم ممكن الوجود فان العقل يقضي بضرورة وجود موجود واجب مخالف للممكنات في ذاته وصفاته ، وبمجرد هذا الاستنتاج يقضى العقل بأن ذاته وصفاته وكمالاته مطلقة ولا ندرك كنهها بمقلنا المحدود ، بحيث يدل العالم على اله حق واجب الوجود ، فوق كل تصوراتنا ومفهوماتنا النسبية .

ومن جهة اخرى فان هذا العالم مهما كان من العظمة ومهما صدر من امثاله عن الاله منذ الازل ، ومهما يصدر عنه الى الابد ، فان ذلك كله لا يصلح مقياسا للقدرة المطلقة التي لانهاية لها والتي لا ينضب لها معين .

ان كنت على حق في قوله ان العالم لا يدل على الاله الحق دلالة كافية . فالحق ان العالم محدود ، ولكن اكمال الدليل لا يكون من طريق الدليل الوجودي ، بل من طريق الاستدلال من النظر في العالم ، لكن مع التنزيه للاله ومع الادراك الكامل لمفهوم الوجود الواجب .

وكنت على حق في قوله ان الدليل اثبت وجود الصانع ولم يثبت حدوث المادة .

وكل النقائص التي يبينها كنت في هذا الدليل الذي يقدره تقديرا خاصا قد تلافيتها أدلة مفكرى الاسلام لإثبات وجود الله . خصوصا أدلة المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة .

لقد كان غرض كنت من نقده لادلة وجود الله ان يهدم « علم الربوبية الفلسفى او الطبيعى » ، الذى يعتمد على العقل النظري .

والانسان يستطيع ان يقبل كلام كنت في ان النزعة النقدية عند هيوم هي التى ايقظته من سبات مذهب الجزم الميتافيزيقي . لكن نقد هيوم لا يخرج من الفلسفة التجريبية الانجليزية ، وليس له فيها مقدمات كافية . ولذلك يربط بعض العلماء بين نزعة النقدية وبين آراء الفزالي، كما فعل العلامة الاسباني ميجل آسين بلاثيوس Miguel Asin Palacios

والسؤال الآن هو : هل عرف كنت آراء الفزالي ، على الاقل من الترجمة اللاتينية لكتاب « تهافت تهافت الفلاسفة » لابن رشد او من مؤلفات مفكرى العصور الوسطى الكثيرين الذين رددوا آراء الفزالي في التهافت ؟

يوجد بين موقف الفزالي من الميتافيزيقي العقلية ، سواء فيما يتعلق بالعالم او النفس او الاله ، وموقف كنت شبه واضح . والذى يصبر على قراءة كتاب « تهافت الفلاسفة » للفزالي وكتاب « نقد العقل الخالص » لكنت ، يلاحظ في مواضع كثيرة شباها في بعض الافكار وفي الروح

وخصوصا في محاولة هدم علم الربوبية الفلسفى وعلم الوجود العقلى وفي نقائص العقل (١)، مما يجعل الدراسة المقارنة لآراء حجة الاسلام وآراء فيلسوف الالمان ، من اشيق الدراسات واعظمها شأنًا . على ان كنت ، وان كان ينقد الادلة العقلية النظرية على وجود الله ، فانه يؤمن بوجود الله ، ويحاول ان يثبت وجوده من طريق آخر ، هو طريق العقل العملى او العقل الخلقى .

ان العقل يدرك الخير ويقضى باحترام قانون الواجب الذى هو الفضيلة والخير الاعظم في نظر كنت . لكن مع ان الفضيلة في ذاتها خير اعظم ، فانها ليست الخير التام الكامل بالنسبة للانسان في حياته هذه ، لان الانسان الواقع ، ان كان يطمح الى الفضيلة ، فانه ايضا يطلب السعادة بطبعه وما فيه من احساس انساني ، فلا بد ان يكون الخير التام له مشتتلا على السعادة بقدر ما هناك من فضيلة . لكن الواقع والتجربة في هذه الحياة لا يدلان على ذلك .

وكنت هنا يخالف الفلاسفة القدماء الذين اعتبروا ان السعادة والفضيلة مرتبطتان . هو يخالف الرواقيين الذين كانوا يقولون ان الحكيم هو الفاضل السعيد ، وان شعور الانسان الحكيم بفضيلته سعادة . ويخالف الابيقوريين الذين كانوا يرون في اللذة الخالصة سعادة . ويقول كنت انه لا طلب السعادة يزيد في الفضيلة ، ولا الفضيلة تجلب السعادة . والسبب في ذلك هو ان عالم الحس الذى نعيش فيه ليس فيه اتفاق بين ما هو حسى وما هو عقلى ، وليس بين الفضيلة والسعادة اقتران علة بمعلول . ومع ذلك فان الانسان يريد هذا الاقتران ، ويريد ان يكون مع الفضيلة سعيدا ، لكنه ليس هو الذى وضع نظام الطبيعة ولا يمكنه ان يسيطر عليه .

فيما ان الانسان يجب عليه ان يمثل لقانون الواجب والفضيلة ، ولا تتحقق له السعادة ، فلا بد للانسان من ان يؤمن بوجود اله حكيم خير هو الذى وضع نظام الاشياء ونظام الاخلاق ، يعلم نوايانا الطيبة ويجازينا عليها ، ويكون هو الضامن لتحقيق السعادة مع الفضيلة .

ولما كانت الارادة الخيرة لا تستطيع في هذه الحياة ان تحقق كل ما يطلبه القانون الخلقى ، وكانت لا تزال تريد ذلك ، فان الموت لا يمكن ان يكون نهاية حياة الانسان ، ولا بد ان تكون الروح خالدة لكى تستطيع مواصلة طموحها والاقتراب من غايتها . وهذا يكون بطبيعة الحال في حياة اخرى .

هذا هو دليل كنت لاثبات وجود الله بناء على حاجات العقل العملى او حاجة النظام الخلقى ، وذلك بعد ما زعمه من انه لا يمكن على اساس العقل النظرى اثبات وجود الاله الحق .

ومن العجيب ان كنت صاحب « قانون الواجب » و « الامر المطلق » يرى ان هذا الايمان القائم على الاعتبار العملية والخلقية ايمان اختياري ، وانه ، رغم عدم الزامه ، يقوى بواعث الخير . ومع « انه في احيان كثيرة قد يتزعزع ، حتى عند الاخيار ، فانه لا ينقلب ابدا الى الحاد » .

انتهت الى كنت تجربة فلسفية كبيرة تشتمل على آراء شتى في الالهية والادلة على وجود الله . وقد نقدها نقدا نائرا لا يشبه في الروح وفي بعض التفاصيل الا نقد الفزالي للفلسفة في كتابه « تهافت الفلاسفة » .

وقد ادى نقد كنت الى شيء من التشكك في مقدرة العقل النظرى عند البعض ، لكنه لم يؤد الى زلزلة الثقة بالعقل ، واستمر المفكرون يصوغون الادلة على وجود الله ، لكن مع ميل عند البعض الى نزعات وحدة الوجود .

(١) لاحظ بعض العلماء شبهها بين آراء الفزالي وكنت في موضوعات جزئية مثل مسألة الزمان والمكان

راجع كتاب Obermann (J.) بعنوان : Der Philosophische u. Religiöse Subjectivismus Ghazalis, Leipzig, 1921, S. 112 ff.

الإيمان بالله في عصر العلم

كان مجيء الاسلام بكتابه الحكيم نقطة تحول في تاريخ الدين المنزل والتفكير الدينى والعلمى والفلسفى على السواء

فقد جاء فيما يتعلق بالالوهية بالمفهوم الواضح الكامل للاله ، بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة .

وجاء يبنى الإيمان على نظر العقل وثمره المعرفة ، وجعل موضوعات العقائد مسائل بحث وموضوع دليل وبرهان .

ورسم منهجا فى المعرفة ، كما رسم الطريق للمعرفة بوجود الله وما له من صفات الكمال .

والذى يعيننا هنا بنوع خاص هو ان القرآن يعظم امر العلم والحكمة ، ويأمر بالنظر فى آيات هذا الكون الظاهرة ويشوق الانسان الى معرفة اسراره الخفية وينبهه الى ان الله جعل له الحواس والعقل فيجب عليه ان يستعملها .

وهو اذ يتكلم عن الاله وصفاته وافعاله وتدبيره لهذا العالم يبين ان الطريق الى معرفة ذلك هو النظر فى هذا العالم ، وهو يتكلم عن العالم وما فيه من وجوه كثيرة، وكلامه يشتمل على جميع الظواهر التى تبحثها العلوم الكونية والانسانية ، هذا الى ان القرآن تكلم عن هذا العالم فى قضايا، هى احكام عامة يهتدى بها الباحث ، ونبه الى جوانب رئيسية لكى يجعلها الباحث موضع البحث الحسى والعقلى .

والمقصود من كلام القرآن عن العالم وتنبيهه الى آياته هو ان يستدل الانسان على وجود الاله تعالى من النظر فى العالم وان يعرف طبائع الاشياء وخواصها وقوانينها لكى يستخدمها ، لانها كما يقرر القرآن مسخرة للانسان .

والقرآن يدور حول فكرة الحق والعلم الصحيح فى كل شيء .

وهو يعيب اهل التقليد الذين لا يستعملون عقولهم فى قبول الحق المخالف لما نشأوا عليه ، ويؤكد مفهوم العلم الحق الذى لا تشوبه الشكوك والظنون ، وينهى عن اتباع الظن والهوى فى الحكم على الاشياء ويطلب بالبرهان كما يقدم البرهان على ما يقرره من قضايا .

وهو يذكر ما عند الانسان من الحواس والعقل ، ويعتبرها نعماء كبرى ، ويقرر مسئولية الانسان عنها .

والمعرفة الانسانية ، بحسب القرآن ، ثمرة الحس والعقل معا ، ويخص القرآن بالذكر من بين الحواس ، السمع والبصر ، ويكثر من ذكر البصر والامر بالنظر للاشياء .

وهو لا يزال عند كلامه عن آيات الكون ينبه الى ان فيها آيات ، اى علامات دالة ، لمن يستعمل حواسه وعقله ولن يتفكر ويريد ان يعلم ويوقن بالحقائق عن علم بها .

وهو يعتبر ان مقاصد آياته ومعانيها انما تتجلى للعلماء ، وان العلماء هم احق الناس بأن يدركوا ضرورة وجود الاله الحق وان يعظموه ويخشوه (١) .

(١) لاجابة لذكر شواهد على ما تقدم ، ومن السهل ، على من يريد ، ان يتصفح القرآن ويستخرج الشواهد

وإذا كان القرآن يشير في بعض آياته الى أن المعرفة بالله مفروزة في الفطرة الاصلية ، اعنى فطرة الروح الانسانية على حالتها الاولى ، قبل أن تظهر في هذا العالم وتستخدم فيه هذا المركب البديع الذى هو البدن وما له من حواس ظاهرة وباطنة ومن جوارح ، فانه يوجه عقل الانسان الى الطريق لمعرفة الله بأن ينهبه الى النظر في العالم وفي نفسه .

« وفي الأرض آيات للموقنين * وفي أنفسكم أفلا تبصرون » (س ٥١ - الذاريات ، ٢٠ - ٢١)
« ان في السموات والأرض لايات للمؤمنين * وفي خلقكم وما يبت من دابة آيات لقوم يوقنون » (س ٤٥ - الجاثية ، ٣ - ٤)

« سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد » (س ٤١ - فصلت ، ٥٣)

« أفى الله شك فاطر السموات والأرض » (س ١٤ - ابراهيم ، ١٠)

فالقرآن يجعل نقطة البداية لمعرفة الله ما يشاهده الانسان في الكون وفي نفسه ، وتدل آيات كثيرة في القرآن على أن المقصود مما يشاهده الانسان في نفسه هو نشأته وتقلبه في مراحل الخلقة وبنيته واعضاؤه وجوارحه الى جانب ما يدركه الانسان في حياته الباطنة : حياة الفكر وحياة النفس ، بالمعنى الواسع لهاتين الكلمتين .

فالقرآن لا يجعل اساس النظر المؤدى الى معرفة الله مفهومات مجردة ، ولا معانى ذهنية ، ولا قضايا نظرية جدلية ، وهو حتى عندما يرد أن يجادل لا يجعل موضوع الجدل خارجا عن نطاق المشاهد الذى يدركه الانسان مباشرة .

وهذه هى البداية الطبيعية التى يجب أن يعتمد عليها الانسان في هذا العالم ، وهى البداية العلمية - الفلسفية التى يشترك في فهمها الجميع ، وهى لا تتعارض مع طريق آخر للمعرفة بالله ، سنشير اليه فيما يلى (١) وهو يتميز عن الطريق النظرى المجرد الذى كان موضع خلاف بين المفكرين ويتسم بأنه ادراك حقيقى لشيء واقعى وأن كان فى اعماق الروح الانسانية .

وإذا اردنا مثالا على طريقة القرآن فى الارشاد الى معرفة الله فلندكر الآيات الآتية :

« والهمك اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم * ان فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لايات لقوم يعقلون » (س ٢ - البقرة ، ١٦٣ - ١٦٤) .

نلاحظ أن الآية قد وضعت القضية أولا ، وهى وجود الاله الواحد ، ثم نهت الى الطريق للمعرفة به وأن هذا الطريق لمن يستعمل عقله .

« فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون * وله الحمد فى السموات والأرض وعشيا وحين تظهرون * يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ويحيى الأرض بعد موتها وكذلك تخرجون * ومن آياته ان خلقكم من تراب ثم اذا انتم بشر تنتشرون * ومن آياته ان خلق لكم من أنفسكم

ازواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون * ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم واللوانكم ان في ذلك لايات للعالمين * ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله ان في ذلك لايات لقوم يسمعون * ومن آياته يريكم البرق خوفا وطمعا وينزل من السماء ماء فيحيى به الارض بعد موتها ان في ذلك لايات لقوم يعقلون * ومن آياته ان تقوم السماء والارض بأمره ثم اذا دعاكم دعوة من الارض اذا انتم تخرجون * وله من في السموات والارض كل له قانتون * وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده ، وهو اهون عليه ، وله المثل الاعلى في السموات والارض وهو العزيز الحكيم * ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم من ما ملكت ايماكم من شركاء في ما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم ، كذلك نفصل الايات لقوم يعقلون * بل اتبع الذين ظلموا أهواءهم بغير علم ، فمن يهدى من أضل الله ، وما لهم من ناصرين * فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ، ولكن اكثر الناس لا يعلمون * » (س ٣٠ - الروم ، ١٧ - ٣٠) .

في هذه الايات نجد وضع القضية وهى : معرفة الله وتعظيمه ، ثم يأتى الكلام عن تدبيره للاشياء وعن آيات الكون ، ثم تأتى الاشارة الى الدين ظلموا انفسهم باتباعهم طريق الهوى ، اى الميل الذى لا يستند الى علم او عقل ، ولم يسلكوا طريق العلم المؤدى الى المعرفة بالله ، ثم يأتى التوجيه الى الدين الحق مع الاشارة الى ان الدين القائم على العلم يطابق الفطرة الانسانية ، اى الفطرة الاولى الاصلية والفطرة الحالية التى تلخص في العلم والعقل واستعمالهما الاستعمال الصحيح .

« أولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما ، وجعلنا من الماء كل شيء حى ، أفلا يؤمنون * وجعلنا في الارض رواسى أن تميد بهم وجعلنا فيها فجاجا سبلا لعلهم يهتدون * وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهم عن آياتها معرضون * وهو الذى خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل فى فلك يسبحون » (س ٢١ - الانبياء ، ٣٠ - ٣٣) .

هذه الآية تتعلق بموقف الذين ينكرون وجود الله ، وهى تنبههم الى نظام السموات والارض ، وتطالبهم بأن يفسروا هذا النظام بحسب قوانين العقل الذى يقضى بأن الشيء الحادث والواقع والموجود على نحو معين لا بد ان تكون له علة كافية .

« ألم تروا ان الله سخر لكم ما فى السموات وما فى الارض واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة . ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير » (س ٣١ - لقمان ، ٢٠) .

هذه الآية تنبه الى القوانين الطبيعية التى يخضع لها نظام العالم ، والى ان هذه القوانين فى مجراها تحقق مصالح الانسان وتشير الى ان الجاحدين بوجود الله لا يستندون فى ذلك الى سند من علم بالامر أو منهج أو حجة علمية محققة مدونة .

هذه الايات انما نذكرها لى يتبين ان نقطة البداية لاثبات وجود الله هى النظر فى هذا العالم ، كما ان نقطة البداية للرد على الجاحدين هى النظر فى هذا العالم ايضا .

ولا بد من هذا التنبيه لأن القرآن انفرد بين الكتب المنزلة ، على صورتها التى وصلت الينا ، بهذه الطريقة فى المعرفة بالله ، وجعل مسألة اثبات وجود الله مسألة بحث علمى فى ضوء العقل والحس . ويؤخذ من آيات كثيرة فى القرآن ان الايمان بالله ثمرة العلم وان الجحود بوجوده سببه الجهل .

وعلى اساس من آيات القرآن امكن للعلماء ان يستخلصوا ادلة على وجود الله ، ولا يزال المجال مفتوحا امام المفكر .

فعلى اساس من جملة آيات القرآن التى تتكلم عن العالم وتنبيه الى اياته وعجائبه واسرارها استخلص مفكرو الاسلام ، خصوصا علماء الكلام والمشتغلين بالعلوم الطبيعية والكونية بوجه عام دليلا على وجود الله هو المسمى : « دليل التدبير » او « دليل الاتقان » او « دليل الاحكام » وهو يتلخص فى الاستدلال من النظر فى نظام العالم على وجود صانع قادر حكيم طبقا لمبدأ عقلى هو مبدأ العلية الذى يقضى ، كما تقدم القول ، بأن كل حادث وكل شيء يقع على نحو ما لا بد له من علة كافية .

وهذا الدليل بقى على صورته الاجمالية الى ان جاء ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ - ١١٩٨ م) فنظر فى آيات القرآن نظرا فلسفيا تحليليا ، وميز بين دليلين يمكن اخذهما من آيات القرآن :

الاول دليل الاختراع ، ومعنى الاختراع هو اليجاد والاحداث . والمقصود منه فى نظر ابن رشد هو اختراع جواهر الاشياء واختراع الحياة فى المادة . ويقوم هذا الدليل فى نظره على نوع من الدلالة التى يدركها الانسان بالحس والعقل ادراكا مباشرا .

فمنلا فيما يتعلق بعالم الكائنات الحية نحن نلاحظ حدوث النبات والحيوان ، وهذا يدل بحكم الضرورة العقلية على ان للحياة علة .

وفيما يتعلق بنظام السموات نحن نلاحظ ان الاجرام السماوية تلتزم فى سيرها حركات معينة تؤدى الى تحقيق غايات ، وخصوصا فيما يتعلق بالارض وما عليها .

معنى هذا ان الاجرام السماوية مسخرة مقهورة . والعقل يقضى بأن المسخر مخترع مخلوق بالضرورة .

والدليل الثانى سماه ابن رشد دليل العناية ، وهذه العناية محورها الانسان خاصة . فنحن نلاحظ ان جميع نظام العالم من الشمس والقمر والليل والنهار ، وكل ما على ظهر الارض ، ملائم للحياة الانسانية ، بل ان تركيب الانسان نفسه ملائم لحياته على الارض . هذا شيء نلاحظه بالحس ، والعقل يقضى بأن تكون هذه الملاءمة ناشئة عن فعل صانع مدبر حكيم قصد ذلك واراده .

ويلاحظ ابن رشد ان من آيات القرآن ما يتضمن التنبيه على دليل الاختراع ، ومنها ما يتضمن التنبيه على دليل العناية ، ومنها ما يتضمن التنبيه على الدليلين معا (١) .

واذا اردنا مثالا آخر يبين لنا كيف اخذ المفكرون الاسلاميون من بعض آيات القرآن ادلة نظرية علمية - منطقية فى بنائها ، فلنذكر استدلال الاشعرى (٢) فى كتابه « اللمع » ، اى الادلة اللامعة ، على وجود الله . فهو عندما يجيب عن سؤال من يسأل عن الدليل على ان للخلق صناعا مدبرا ، يستند الى آيات القرآن التى تتكلم عن الانسان وتطوره فى مراحل الخلقة ، قبل ولادته وبعدها .

يقول الاشعرى :

الانسان الذى نراه فى حال كمال نموه البدني ، قد تطور من مبادئ بسيطة - ونلاحظ ان هذه مقدمة حسية .

(١) راجع التفصيل فى كتاب ابن رشد : « الكشف عن مناهج الادلة »

(٢) هو أبو على الحسن بن اسماعيل الاشعرى ، المتوفى حوالى ٣٢٤ هـ

ولكن الانسان يعلم انه ليس هو الذى ينقل نفسه من طور الى طور ، لانه حتى وهو في حال كمال قوته لا يستطيع ان يخلق لنفسه حاسة او جارحة . وهذا يدل على انه ، عندما كان في بداية امره ، اعجز عن ان يخلق لنفسه ذلك .

وايضا يعلم الانسان انه ليس هو الذى ينقل نفسه من حال الشباب الى حال الكبر والهرم ، بدليل انه لا يستطيع ان يرد نفسه الى الشباب - ونلاحظ ان هذه المقدمات تستند الى الحس والاستدلال الواضح .

واذن فيما ان الانسان ليس هو الذى يطور نفسه ، وبما انه محمول رغم انفه على التطور ، فانه ليس هو الذى اوجد نفسه ، ولا بد له من موجد هو الذى اوجده وهو الذى يدبر امره وينقله من طور الى طور .

بعد هذا يثبت الاشعري ضرورة وجود علة كافية لكل شيء حادث ويقرر ان من يجحد ذلك يصادم قوانين العقل .

ويثبت الاشعري ان صانع العالم لا يمكن ان يكون جسما ، كما يثبت صفات الكمال التي للاله الحق وهي صفات الخلق والتدبير .

ومع ان دليل الاشعري يدور حول ظاهرة واحدة هي ظاهرة الانسان ، فان الفكرة التي يقوم عليها تشمل كل شيء حادث يسير بحسب قوانين ، وعالمنا كله كذلك .

والى جانب الآيات التي اخذ منها المتكلمون « دليل الاتقان » توجد في القرآن آيات ، هي في ذاتها ، اشبه بالدلة المنطقية لاثبات وجود الله .

ففي القرآن مثلا هذه الآيات القصيرة الموجهة الى منكرى وجود الله .

« أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون ﴿١﴾ أم خلقوا السموات والارض ، بل لا يوقنون » الى قوله تعالى « أم لهم اله غير الله ، سبحان الله عما يشركون » (س ٥٢ - الطور ، ٣٥ - ٣٦ ، ٤٣) .

والتأمل لهذه الآيات القصيرة يتبين له أنها تتضمن بيان الاحتمالات الممكنة ، بحسب العقل ، فيما يتعلق بتعليل هذه الاشياء الحادثة التي نراها : ما هي العلة الحقيقية لوجودها ؟ وتذكر الاحتمالات على صورة الاستفهام المقصود منه تأكيد النقيض :

هل الاشياء الحادثة حدثت من غير علة ؟ هذا شيء يرفضه العقل .

هل هي احدثت نفسها ؟ هذا ايضا يرفضه العقل لما فيه من تناقض .

ولو فرضنا ان بعض الكائنات يؤنر في وجود بعضها ، فمن الذى اوجد نظام الكون في جملته من السموات والارض ؟!

واذن فلا بد من علة لهذا النظام الكونى كله ، وهي الاله الخالق الحق .

والى جانب ما تقدم يوجد دليل آخر سماه العلماء « طريق ابراهيم » ، وهو يسمى في القرآن « حجة » ، وهو يؤخذ من الآيات التي تبين لنا موقف ابراهيم (ع) من قومه الذين كانوا يقصدون الاصنام ومناقشته لهم وتفكره في نظام الكون واهتدائه من تغير احوال الاشياء الى انها حادثة لا بد لها من محدث مخالف لها لا يتغير (وهذه الآيات هي : س ٦ - الانعام ، ٧٤ - ٨٣) .

وفي القرآن آيات تتكلم عن شعور الانسان عندما تحيط به الاخطار المهلكة ، وانه في اوقات الشدة يلجأ الى موجد الكون الذى بيده قوى الطبيعة . وهذا الشعور في حقيقته ناشيء عن

معرفة ضمنية وعميقة في نفس الإنسان بأن له خالقاً هو خالق العالم ومدبره، لكن هذا الشعور الذي تغمره عوامل التقليد أو الإنكار أو الشك أو المكابرة والعناد أو الفرور، يتجلى في وقت الشدة . فهنا يتجلى ما في الفطرة وما في أعماق تفكير الإنسان . وقد أقام بعض العلماء دليلاً على وجود الله يستند إلى هذا الشعور ، كما فعل المطهر بن طاهر المقدسي (ت حوالي ٣٤٠ هـ) في كتابه : « البدء والتاريخ » ، فهو يقول :

« من الدليل على إثبات الباري سبحانه وله النفوس وفزع القلوب إليه ، إذا حزبت الحوادث ، اضطراباً . إذ لا يوجد مضطر وقد عضته نائبة ولدغته ناكبة يفرغ إلى حجر أو شجر أو مدر أو شيء من الخلائق إلا إليه ، ويدعوه بما هو معروف عنده من اسم أو صفة - هذا مشاهد عياناً - كما تفرغ النفس عند المكاره المخوفة إلى طلب المهرب والنجاة ، وكما يفرغ الطفل إلى ثدي أمه ضرورة وخلقة . كذلك الله في معرفة خلقه إياه ، إلا أن أثر الدلالة في الخلق عليه أعظم من أثر ميل الطبع إلى ما يلائمه وأزواره عما ينافره .

ولا يمكن الملحد المنكر ، وإن غلا وتعمق في الإلحاد ، الامتناع في معرفة الله وأجراء ذكره واسمه على لسانه ، شاء أم أبى ، في حال عمدته ونسيانه ، لأن قلبه ولسانه على ذلك خلق ، كما أن طبعه على الميل إلى المحبوب والأزوار عن المكروه جبل » .

على أننا نجد في القرآن ، إلى جانب هذا كله ، آيات كثيرة توجه الإنسان إلى الإيمان بالآله الحق من طريق الترهيب والترغيب ، أي من طريق التأثير النفسي ، مع الاستعانة بما يهز الخيال وبالأمثال التي تعبر عن حقائق وبروح الموعظة الحسنة ، من أمثلة ذلك هذه الآيات :

« يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شيء عظيم * يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد » إلى قوله تعالى « حنفاء لله غير مشركين به ، ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوى به الريح في مكان سحيق (س ٢٢ - الحج ، ١ - ٢ ، ٣١) .

« والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب * أو كظلمات في بحر لجي يفشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ، ظلمات بعضها فوق بعض ، إذا أخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور » (س ٢٤ - النور ، ٣٩ - ٤٠) .

« له دعوة الحق ، والذين يدعون من دونه لا يستجيبون لهم بشيء إلا كباسط كفيه إلى الماء ليبلغ فاه وما هو ببالغة ، وما دعاء الكافرين إلا في ضلال » (س ١٣ - الرعد ، ١٤) .

« مثل الذين كفروا بربهم أعمالهم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف لا يقدرון مما كسبوا على شيء ، ذلك هو الضلال البعيد » (س ١٤ - إبراهيم ، ١٨) .

« وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى ، قال : يا قوم اتبعوا المرسلين * اتبعوا من لا يسألكم أجراً وهم مهتدون * وما لي لأعبد الذي فطرني وإليه ترجعون * أنأخذ من دونه آلهة أن يردن الرحمن بضر لا تغن عني شفاعتهم شيئاً ولا ينقدون * أنى إذا لفى ضلال مبين * أنى آمننت بربكم فاسمعون * قيل ادخل الجنة ، قال : يا ليت قومى يعلمون * بما غفر لى ربى وجعلنى من المكرمين » (س ٣٦ - يس ، ٢٠ - ٢٧) .

« وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه : أتقتلون رجلاً أن يقول : ربي الله ، وقد جاءكم بالبينات من ربكم ، وإن يك كاذباً فعليه كذبه ، وإن يك صادقاً يصبكم بعض الذي يعدكم أن الله

لا يهدى من هو مسرف كذاب * يا قوم لكم الملك اليوم ظاهرين في الارض ، فمن ينصرنا من بأس الله ان جاءنا » (س ٤٠ غافر ، ٢٨ - ٢٩) .

ونلاحظ ان هذه الآيات الاخيرة تجمع بين روح الموعظة وبين التفكير المنطقي على صورة طبيعية بسيطة ، وتنحو نحو الاقناع والتوجيه للسامع او القارئ من طريق دعوته الى الموازنة .

واذن ففي القرآن انواع من الادلة على وجود الله ، منها ما هو ذو طابع علمي فلسفي ، ومنها ما له طابع نظري منطقي ، ومنها ادلة اقناعية متنوعة تكفي لاقناع الانسان على اساس سيكولوجي . وكلها جميعا لا تقطع الصلة بين الفكر والواقع .

والقرآن يفترض ان فكرة الالهية موجودة في اذهان من يخاطبهم، وهو يريد ان يقيم الدليل على وجود الله وعلى وحدانيته وتنزهه عن صفات الكائنات الحادثة المتغيرة التي نشاهدها ، وعن كل المفهومات والتصورات الانسانية .

« ليس كمثله شيء ، وهو السميع البصير » (س ٤٢ - الشورى ، ١١) .

« لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير » (س ٦ - الانعام ، ١٠٣) .

على ان القرآن اذ يبين الطريق لمعرفة الله بالاستدلال على وجوده من النظر في العالم ويصفه بكل صفات الكمال اللاتئة بالاله الحق ، يشير الى أن كنه ذات الله تعالى لا يدرك . وهو لذلك لا يتكلم عن « ماهية » الله اى عن حقيقة ذاته ولا عن « هويته » ، اى من هو ، حتى مع وجود المناسبة الداعية الى ذلك ، وانما يتكلم عن افعاله وانه الخالق المدبر ، وتدل على ذلك الآيات المتضمنة للمناقشة بين موسى عليه السلام وبين فرعون ، في موضعين من القرآن :

« قال فرعون : وما رب العالمين * قال : رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين * قال لمن حوله : الا تستمعون * قال : ربكم ورب آبائكم الاولين * قال : ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون * قال : رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون » (س ٢٦ - الشعراء ، ٢٣ - ٢٨) .

« قال : فمن ربكما يا موسى * قال : ربنا الذى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى * قال : فما بال القرون الاولى * قال : علمها عند ربى فى كتاب ، لا يضل ربى ولا ينسى * الذى جعل لكم الارض مهذا وسلك لكم فيها سبلا وانزل من السماء ماء فاخرجنا به أزواجا من نبات شتى * كلوا واربعوا انعامكم ، ان فى ذلك لآيات لاولى النهى » (س ٢٠ طه ، ٤٩ - ٥٤) .

على أساس هذه الآيات يستدل المفكرون المسلمون على أن ذات الله تعالى لا تدرك ، أعني أن العقل لا يحيط بكنه ذاته وان كان يقطع بأنه موجود ، بالادلة التي لا يمكن انكارها .

وايضا استنتج مفكرو الاسلام أن ذات الله لا يمكن أن تعرف التعريف المنطقي ، لأنه فريد في وجوده ، فلا يدخل في المفهومات العادية ، ولأن التعريف المنطقي يتألف من الجنس القريب والفصل ، وهو تعالى لا يدخل في جنس ولا نوع .

وعلى أساس الآيات المتقدمة أيضا قام البحث بين مفكرى الاسلام : هل لله « ماهية » بالمعنى الذى يطلق على الأشياء الحادثة التى يميز البعض فيها بين « ماهية » أو حقيقة يدركها العقل كالانسانية وبين وجود متعين بمميزات ومشخصات فردية مثل افراد الانسان وهو ما يسمى « الهوية » ؟ وذهب الجميع الى أن الله تعالى لا يمكن أن تكون له ماهية ينضاف اليها الوجود كما فى الممكنات المتكثرة ، وأن له حقيقة مخصوصة لا يعلمها الا هو .

ومن الطبيعى أن العقل الحادث المحدود لا يحيط بكنه المطلق الذى لا نهاية له .

ولذلك فان القرآن عندما يتكلم عن الله فانه يذكر صفاته ويشير الى افعاله ، وايات القرآن في ذلك غنية عن الانساره (انظر مثلا س ٢ - البقرة ٢٥٥ ، آية الكرسي ، س ٥٩ - الحشر الآيات الاخيرة ، س ١٠ - يونس ٣٠ س ٧ - الأعراف ٥٤ س ١٣ - الرعد ٢ س ٣٠ - الروم ٤٠ ، ٤٨ ، ٥٤) وقد يتكلم القرآن عن صفات الله على صورته التشبيه والرمز (س ٢٤ - النور ٣٥) .

مهما يكن من شيء فان القرآن يعتبر أن ما فيه من ارشاد الى المعرفة بوجود الله وبكماله ومن تنبيه الى هذا الكون وعجائبه كاف في بعث الايمان بالله والخشية له :

« لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرايناه خاشعا متصدعا من خشية الله ، وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون » (س ٥٩ - الحشر ، ٢١)

على أنه اذا كان القرآن من جهة يرشد المنفكر الى الطريق المؤدى الى الايمان بوجود الله ايمانا استدلاليا يقوم على النظر العلمي والفلسفي في هذا العالم ، فانه من جهة أخرى يتسير الى أن أساس الايمان بالله ، أعنى المعرفة بأنه موجود وأنه خالق الأشياء ، موجود في الفطرة الانسانية . ففي القرآن هذه الآية :

« فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون » (س ٣٠ - الروم ٣٠)

وفي الحديث الصحيح ما يدل على أن كل مولود يولد على فطرة الايمان بالله الحق ، ثم يتدين بدين والديه .

وفي القرآن أيضا ما يدل على أن الايمان بالله الى جانب أنه معرفة أصلية فهو عهد وميثاق اخذه الله على الارواح الآدمية كلها في عالمها ، قبل أن تظهر متلبسة بالأبدان في هذه الدنيا .

« واذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم : الست بربكم ؟ قالوا : بلى ، شهدنا ، أن تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين * أو تقولوا إنما أشرك آبائنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون * وكذلك نفصل الآيات ولعلهم يرجعون » (س ٧ - الأعراف ١٧٢ - ١٧٤)

ومعرفة الروح بوجود الله وبأنه هو الخالق لها ، تلك المعرفة الأصلية في عالم الارواح ، ليست معرفة استدلالية ، بل هي معرفة ضرورية أو تجربة روحية ، فيها تدرك الروح وجود ذاتها وتدرك أن الله هو مصدر وجودها .

وعلى أساس القرآن قام البحث حول المعرفة بالله ، وهل هي في هذه الدنيا استدلالية أو هي ضرورية بديهية مغروزة في الفطرة .

وقد ذهب البعض الى أن كل عقل فيه المعرفة بالله ، ولكنها مغمورة أو لا يستطيع الانسان أن يعبر عنها ، أو هي مغمورة بتأثير عوامل كثيرة .

وذهب البعض الى أن المعرفة بالله استدلالية ، وانها نتيجة للنظر العقلي في العالم . والأولون هم في الغالب من الصوفية الذين يعرفون بطبيعة الحال طريق النظر العقلي ويسلكونها ، وإلى جانب ذلك يسلكون طريق التصفية الروحية ليدركوا المعرفة بالله في أرواحهم ادراكا ذوقيا ويدركوا تدبير الله في كل شيء .

والآخرون هم أصحاب النظر والاستدلال ، وهم جماعة المتكلمين والفلاسفة بوجه عام ، وكل المؤمنين المشتغلين بالعلوم الطبيعية والكونية .

على انه لا تنافض بين الطريقتين ، لأن النظر والاستدلال لا يعارضان طريق التصفية ، وهما يؤيدان من طريق البرهان ما تثمره التصفية من معرفة ذوقية ، وان كانت هذه المعرفة أشبه بحياة حقيقة بالله وفي الله .

والصوفية يرون أن المعرفة بالله الموجودة في النفس من عهد : « ألسنت بربكم » كالخط المكتوب على لوح وقع عليه غبار ، تم أزيل ، فعند ذلك يظهر الخط (١) . ويرد ذكر هذا العهد مع الله في أشعارهم ، مثل شعر ابن الفارض وشعر سعدى الشيرازي وغيرهما .

والصوفية المحققون في حضور دائم بين يدي الله ، حتى قال بعضهم : ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله فيه ، وقال الآخر : ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله قبله (٢)



أدلة مفكرى الاسلام على وجود الله كثيرة وهى متنوعة بحسب مدارسهم الكبرى ، من متكلمين وفلاسفة .

فأما المتكلمون من معتزلة وأساعره فانهم جميعا يعتبرون أن أول واجب على الانسان هو أن ينظر بعقله ليعرف الدليل على وجود الله ويعتبرون ان حجة العقل هى الأساس للدين كله لان المعرفة بالدين المنزل وأنه حق وأن الانبياء الذين جاءوا به صادقون ، كل ذلك يقوم على العقل وهم يرون أيضاً أن الفاعل لا يمكن أن يعرف الا بما يصدر عنه من افعال دالة عليه . وعلى هذا الأساس يؤكدون مبدا العلية أى أن الحادث لا بد له من علة ، وأنه يدل على علته بحسب ضرورة العقل .

وبناء على هذا كله فان دليل المتكلمين الرئيسى لاثبات وجود الله هو « دليل الحدوث » ، أى أنه يستند الى النظر في هذا العالم واثبات حدوث ما فيه من أجسام ، ثم اثبات وجود محدث له ، بمقتضى ضرورة عقلية لا شك فيها .

وإذا نحن نظرنا في كتب متكلمي المعتزلة ، في مرحلة نضج علم الكلام عندهم (٣) وجدنا ان الدليل الذى يفضلونه يسير على الترتيب الآتى :

١ - هم يثبتون أن في الاجسام « معاني » ، أى أشياء ندركها ، هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، وهم يسمون هذه الامور الاربعة : « الاكوان » ، يقصدون أنها الاحوال الرئيسية التى يكون عليها وجود الاجسام .

٢ - ويثبتون أن تلك المعاني حادثة .

٣ - وأن الاجسام لا تنفك عن هذه الاكوان ولا تسبقها .

٤ - يبينون انه بما أن الاجسام لا تخلو من الاكوان ولا تسبقها فلا بد أن تكون حادثة مثلها .

(١) « فوائج الجمال وفوائج الجلال » لنجم الدين الكبرى ، ط القاهرة ص ١١ (تحقيق فريتر ماير)

(٢) هم يرون أن الله تعرف لعامة الناس بصنعه ، والى خاصتهم بكلامه ، والى الانبياء بنفسه (راجع التعرف لمذهب اهل التصوف للكلاباذى ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٦٣ - ٦٦)

(٣) راجع مثلاً كتاب « شرح الاصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ، القاهرة ١٩٦٥ (مكتبة وهبة)

وفي بيان كل مقدمة من هذه المقدمات التي يسمونها : الدعاوى الاربع ، يردون على الاعتراضات التي توجه اليها ، مستندين في ذلك الى العقل . ويخصون بالرد مذاهب الفلاسفة المخالفة للحق .

واذا نظرنا في كتب الأشاعرة وجدنا الترتيب التالي :

بعد أن يعرفوا مفهوم « العالم » وأنه كل ما سوى الله تعالى وصفاته وأنه مؤلف من جواهر وأعراض ، أي من ذوات وصفات لها ، وأن الجسم يتألف من جواهر يقولون :

١ - توجد أعراض

٢ - الأعراض حادثة

٣ - الجواهر يستحيل أن تكون بلا أعراض

٤ - يستحيل أن تكون هناك حوادث لا أول لها ، بمعنى أنه يستحيل أن يكون قبل كل عرض عرض في الماضي الى ما لا نهاية .

٥ - الجواهر لا تسبق الحوادث التي تعرض فيها

٦ - أذن الجواهر حادثة ، لأن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث .

وبعد أن ثبت المتكلمون وجود المحدث يقيمون الدليل على أنه لا يمكن أن يكون جسمًا ، وأنه لا بد أن يكون واحداً ، بدليل ثبات نظام العالم وتناسق أجزائه .

وهم يثبتون لله الصفات ، لا بحسب ما يتخيلون ، بل على أساس النظر والاستدلال من وجود العالم وأحواله :

مجرد وجود العالم يدل على القدرة ، وهم يبدأون باثبات هذه الصفة لأن العالم نتيجة لها . ووجود العالم على نحو معين ، ووجود الأشياء ، كل بحسب أحواله الخاصة به ، يدل على أن الإله مريد وأنه فعال لما يريد .

ووجود الأحكام والنساق في نظام الأشياء يدل على أن الله عالم حكيم . والإرادة والعلم والحكمة تدل على أن الإله حي . . وهكذا الاستدلال على بقية الصفات . والمتكلمون في اثباتهم لوجود الله يؤكدون التنزيه الكامل لذاته عن مشابهة الكائنات الحادثة ، ويردون على المذاهب المادية وعلى القائلين بالطبيعة وفعالها ردودا تستند الى النقد لمفهوم الطبيعة وكل استدلالهم يقوم على العقل والواقع الذي يشاهده الإنسان في الكون أو في نفسه .

ولا نجد عندهم تصورات خيالية كما عند فلاسفة اليونان ولا مشكلات مصطنعة من قبيل القول بأن كون العالم محدودا يثير مشكلة عدم دلالة على القدرة المطلقة والعلم والحكمة التي لا نهاية لها . وهم يحكم قولهم بحدوث العالم يقولون بأنه محدود متناه ، ولكنهم يقولون أن ما يمكن أن يصدر عن الله لا نهاية له ولا حدود ، ولكنه يظل دائما شيئاً حادثاً متناهيًا ، وإن كانت قدرة الله صالحة لايجاد ما لا نهاية له .

وهذا ناشيء عن تمييزهم الواضح بين الفاعل الحق أي الخالق القادر المبدع ، وبين الأشياء المخلوقة المحدودة .

على أن بعض المتكلمين أنفرد بأدلة على وجود الله اختص بها
فيذكر لبراهيم بن سيار النظام ، المتكلم المعزلى الذى نبغ في النصف الاول من القرن
الثالث للهجرة دليل على وجود الله يمكن تلخيصه فيما يلي :

الاشياء في هذا العالم مختلفة متضادة بطبيعتها ، لكنها مجتمعة ومقهورة على خلاف طبيعتها .
ولما كان الضدان لا يجتمعان من ذات أنفسهما فان اجتماعهما يدل على فعل لهما على خلاف
طبيعتهما ، والخاضع لقهر غيره ضعيف حادث محتاج الى محدث .

وللاشعرى دليل على وجود الله تقدم ذكره (ص ١٦٢ - ١٦٣) وهو يستند الى تغير أحوال
الاشياء تغيرا خارجا عن قدرتها وارادتها مما يدل على صانع لها يدبر أمرها .

وعند المطهر بن طاهر المقدسي (١) الذى نبغ في النصف الأول من القرن الرابع للهجرة اجمال
لكثير من الأدلة على وجود الله ، وأهمها :

١ - الدليل الذى يمكن أن نسميه « دليل الاضطراب » أو « دليل الافتقار » ، وقد تقدم
ذكره (ص ١٦٣ - ١٦٤) وهو يتلخص فى التجاء الإنسان فى أوقات الشدة الى موجد نظام الكون ،
ايمانا بذلك فى قرارة نفسه .

٢ - الدليل المستند الى اجماع الامم على وجود صانع مدبر ، على نحو ما لاحظنا عند
الرواقيين (٢) .

٣ - الدليل الغائى ، مع مزجه بالدليل الكونى ، وصورته هكذا :

« ومن الدليل على اثبات البارى سبحانه هذا العالم بما فيه من عجب النظم وبديع
التركيب ومحكم الصنع ولطيف التدبير والاتساق والاتقان ، فلا يخلو من ثلاثة أوجه :

اما أنه لم يزل كما هو ،
واما انه لم يكن ، فكان بنفسه ،
واما أنه كونه مكون ، هو غيره ،

فلما استحال أن يكون قديما لم يزل ، لمقارنة الحوادث اياه وأن (ما) لم يخل من الحوادث
فحادث مثلها ،

واستحال أن يكون الشيء نفسه ، لاستحالة الكائن أن يَبقى نفسه - فكيف يجوز توهم
المعدوم أن يتركب فيصير عالما ،

لم يبق غير الوجه الثالث وهو أنه كونه مكون هو غيره ، غير معدوم ولا محدث ، وهو البارى
جل جلاله »

٤ - الدليل المستند الى تفاوت المخلوقات فى درجاتها . فلو كانت الاشياء راجعة الى ما
يسمى الطبيعة لاستوت أحوالها وتكافأت أسبابها ولم تتفاوت ،

فلما وجدناها على خلاف ذلك فلا بد لها من مدبر ، وهو الله .

٥ - الدليل الغائى المستند الى الاتقان والدقة والنظام فى كل شىء ، مما يدل على تدبير
قادر حكيم ،

(١) فى كتابه البدء والتاريخ ج ١ ، بيروت (مكتبة خياط) ، ص ٥٦ فما بعدها .

(٢) ص ١٤١ مما تقدم .

ويرد المقدسى على الفائلين بأن هذا العالم في نظامه وتركيبه يرجع الى فعل الطبيعة ، على النحو الآتى :

« فان زعم أن تركيب هذا العالم على هذا النظم والتركيب من فعل الطبايع ، فالطبايع اذن احياء قادرة حكيمة عالمة . ولم يبق بيننا من الخلاف الا تحويل الاسم وتغيير الصفة .

وان أنكر حياة الطبيعة وحكمتها وقدرتها ، فكيف يجوز وجود فعل محكم منقن من غير حكيم حي قادر !

ولا محيص للملحد من حجج الله وآياته ، فكيف وهو حجة بنفسه ولغيره ... »

وهناك اشارات عند المقدسى الى أدلة أخرى اقناعية مثل :

مجرد اثارة السؤال : هل الاله موجود ؟ يدل على وجوده .

وكذلك شك الشاكين في وجوده له نفس الدلالة

وايضا وجود الخير والشر والثواب والعقاب يقضى بضرورة وجود الاله



والمتكلمون يهتمون باثبات مبدا العلة على أساس مستمد من الواقع والتجربة ومن طبيعة العقل . وهم ايضا يهتمون بأقامة الدليل على انفراد الله تعالى بالازلية ويثبتون أن القول بقدم المادة مستحيل ، لأنها تنغير ، ويعنريها الانفعال والاعتماد ، سواء كانت ميتة أو حية . وهذا يناقض مفهوم الازلية والقدم .

وجميع المشتغلين بالعلوم الطبيعية والكونية والانسانية من علماء الاسلام لا يفعلون في كتبهم من الإشارة المستمرة لوجود الله وتدبيره للعالم وآيات صنعه الظاهرة في نظام العالم ونظام العقل وأحوال النفس ، بحيث يمكن القول ان طائفة كبيرة جدا من مفكرى الاسلام تقيم الأدلة على وجود الله على أساس علمي مستمد من صميم الواقع .

وقد اكتسبت العلوم الطبيعية عند الاسلاميين بواعث كثيرة من تنبيه القرآن للكون وآياته ، وهنا تصدق كلمات كنت في قوله أن الدليل الفيزيقي الديني يمد البحث الطبيعي ببواعث وغايات . وكما أن العلم المتزايد بالصنع يؤدي الى تزايد العلم بالصانع فان العلم بوجود صانع لا نهاية لقدرته وعلمه وحكمته يمد الباحث في الكون بروح تساعد على اكتشاف مترايد لاسرار الكون .



ولفلسفة الاسلام أدلتهم على وجود الله . ولا بد من التمييز بينهم ، نظرا لتنوع طرقهم في اقامة هذه الأدلة .

فالكندى ، مؤسس الفلسفة الاسلامية ، يمثل اتجاها مستقلا . ولو نظرنا في كتبه لوجدنا أدلة على وجود الله تقوم على مقدمات واضحة : أما من البديهيات الرياضية والمنطقية ، وأما من النظر في الواقع الكونى . وأهم أدلته على وجود الله :

١ - الدليل الذى نستطيع أن نسميه : « دليل التناهى » ، لأنه يقوم على اثبات تناهي هذا العالم من حيث امتداده المكانى ، ومن حيث مدة زمانه ، ومن حيث حركته .

والكندى يربط بين الجسم والزمان والحركة ، كما فعل أرسطو ، لكن على حين قال أرسطو بأزلية هذه الأشياء بلا دليل كاف ، فان الكندى أقام الدليل على تناهيها ، وبذلك أثبت بدايتها وحدوثها ، أى حدوث العالم وضرورة محدثه . ودليله يستند الى فكرة مقبولة منذ أيام أرسطو وهى : أن كل ما يحدث ويخرج الى حيز الوجود متتابعاً على هيئة وحدات أو أجزاء ، لا بد أن يكون متناهيها من أوله ومن آخره ، والا أدى خلاف ذلك الى التناقض .

فنحن لو فرضنا أن امتداد هذا العالم فى المكان أو مدة وجوده فى الزمان أو حركته وحركة

ما فيه ، شيء لا نهاية له ، ثم نظرنا من نقطة ما ، فإن الامتداد المكاني أو الزماني يكون بلا نهاية بحسب الفرض . فلو أننا نظرنا من نقطة أخرى نكون مع النقطة الأولى على خط مستقيم وتبعد عنها ، لكان عندنا أيضا ، بحسب الفرض شيء لا نهاية له . لكن ذلك يؤدي إلى تفاوت اللامتناهي أو إلى أن يكون الجزء مثل الكل . والتفاوت يدل على التناهي ، والقول بأن الجزء مثل الكل تناقض .

ومن جهة أخرى فإن انتهاء الحوادث إلى حادث يصل إلينا ، شيئا كان أو زمانا ، يقتضى أن يكون ما سبقه من حوادث وأشياء جاء هو في الترتيب بعدها ، شيئا منهاها .

وإذا ثبت تناهي الزمان والحركة من جهة البداية في الماضي ثبت حدوث العالم ووجود محدث له (١) .

٢ - الدليل الذي يستند إلى ما نشاهده في الأشياء من أنها تعتربها وتتوالى عليها أحوال التغير من وحدة وكثرة وتركيب وانحلال ، فتتابع هذه الأحوال يدل على أنها ليست للأشياء بحكم طبيعتها ، فلا بد أن تكون راجعة لعلّة خارجة عنها .

٣ - الدليل المنطقي التحليلي وهو يتلخص في أن الشيء الحادث لا يمكن أن يكون علة لحدوث ذاته لما في ذلك من تناقض ، لأنه لكي يحدث ذاته لا بد أن يكون موجودا ، وبما أنه لم يكن موجودا ، فإنه يستحيل أن يحدث ذاته .

٤ - وعند الكندي الدليل الفائي على صورة واضحة تجمع بين الاعتماد على الحس وعلى العقل ، يقول الكندي :

« أن في الظاهرات للحواس ، أظهر الله لك الخفيات ! لأوضح الدلالة على تدبير مدبر أول ، أعني مدبرا لكل مدبر ، وفاعلا لكل فاعل ، ومكونا لكل مكون ، وأولا لكل أول ، وعلة لكل علة ، لمن كانت حواسه الآلية (٢) موصولة بأضواء عقله ، وكان المزكى عنده ، في كل أمر شجر بينه وبين نفسه ، العقل فان في نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه في بعض وانقياد بعضه لبعض وتسخير بعضه لبعض واتقان هيئته على الأمر الاصلاح في كون كل كائن وفساد كل فاسد وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل ، لأعظم دلالة على اتقن تدبير - ومع كل تدبير مدبر - وعلى أحكم حكمة - ومع كل حكمة حكيم - لأن هذه جميعا من المضاف . . . » (٣)

والكندي يتكلم في رسائله عن الاحكام والنظام في هذا العالم ويرى أن ما فيه من الدقة والاتقان يفوق ما نجده في الصنائع الدقيقة ، لكن لا يدرك جمال الكون في جملته الا أصحاب « العيون العقلية الصافية » ، وأهل المرتبة العالية في العلم بهيئة العالم وبنظام الطبيعة . (٤)

والكندي يثبت الوجدانية لله ، كما يثبت تنزيهه عن جميع المفاهيم التي تصدق على الأشياء التي نعرفها ويسميه : « الواحد الحق » أو « الآنية الحق » . وليس معنى ذلك أنه يتصور أن الاله مجرد كائن غير مادي مفارق لعالم الحس ، كما هو الحال عند فلاسفة اليونان بوجه عام ، بل الاله عنده ذات حقيقية ، وهو ، إلى جانب تنزيهه له عن التصورات الانسانية ، يصفه بكل الصفات التي لا بد منها للخلق والتدبير : من القدرة والعلم والحكمة والرحمة وكمال العناية بالمخلوقات والتدبير لكل شيء بما يصلح أمره .

(١) راجع تفصيل هذا الدليل وغيره من أدلة الكندي في نشرتنا لرسائله الفلسفية ، الجزء الاول ، القاهرة ١٩٥٠ ص ٧٠ فما بعدها .

(٢) أي أعضاء الحس عنده ، أي أنه يحس ويفكر فيما يدركه بحواسه .

(٣) رسائل الكندي الفلسفية ، ج ١ ص ٢١٤ - ٢١٥

(٤) المصدر نفسه ص ٢٣٧

عند الفارابي نجد اساسا جديدا وطريقة جديدة لا ثبات وجود الله . كان الفارابي فيلسوفا ميتافيزيقيا مثالي النزعة . وهو وان كان يسلم بدلالة هذا الصنع البديع المتجلى في نظام الكون على وجود صانع حكيم ، فانه لا يفضل سلوك هذا الطريق، ويؤثر طريق التأمل لمفهوم الوجود وتحليل هذا المفهوم . يقول الفارابي :

« لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة (١) . ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض (٢) ، وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات ، وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الوجود بالذات . فان اعتبرت عالم الخلق فانت صاعد (٣)، وان اعتبرت عالم الوجود المحض فانت نازل ، تعرف بالنزول أن ليس هذا ذلك (٤) وتعرف بالصعود أن هذا هذا (٥) - «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم ، حتى يتبين لهم أنه الحق (٦) ، أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد (٧) » .

« فص : اذا عرفت أولا الحق ، عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق ، وان عرفت الباطل أولا ، عرفت الباطل ولم تعرف الحق على ما هو حقه ، فانظر الى الحق ، فانك لا تحب الأفلين ، بل توجه بوجهك الى وجه من لا يبقى الا وجهه(٨)»

وتفصيل الطريق التي يؤثرها الفارابي تتجلى في قوله : الموجودات على ضربين :

أحدها اذا اعتبرنا ذاته لم يجب وجوده ، وهو يسمى ممكن الوجود .

والثاني اذا اعتبرنا ذاته وجب وجوده ، وهو يسمى واجب الوجود .

فاذا فرضنا أن ممكن الوجود غير موجود لم يلزم عن ذلك محال ، فاذا وجد فلا غنى لوجوده عن علة . ولا يجوز أن تمر العلل بلا نهاية ، بل لا بد أن تنتهي الى شيء واجب الوجود هو الموجود الأول .

هذا الدليل يمكن أن نسميه « دليل الامكان » .

وعند الفارابي دليل آخر يقوم على التمييز بين حقيقة الاشياء أو ماهيتها (مثل الانسانية بالنسبة لأفراد الانسان) وبين وجودها المتشخص المشار اليه أو هويتها (مثل أفراد الانسان) . فيما أن للممكنات « ماهية » « وهوية » ، وليست الاولى داخلية في الثانية ولا الثانية في الاولى ، ولا احدهما تقتضى الأخرى ، فانهما اذا اجتمعتا فلا بد لهما من مبدأ مغاير لهما ماهيته عين هويته .

ومع أن الفارابي يعترف بأن مفهومات « الوجود » و « الوجوب » و « الامكان » ، مفهومات عقلية أولية ، فانه يمكن اثارة الاشكالات حولها ، كما يمكن اثارة الاشكال حول عدم كفاية « دليل الامكان » في اثبات وجود الاله الحق . ولو قال قائل ان هذا العالم واجب الوجود ، ووجوده من

(١) وتستدل بها على وجود الصانع

(٢) فترى انه اما أن يكون وجودا بالذات يعنى وجودا واجبا لذاته واما أن يكون ممكنا وجوده من غيره .

(٣) من العلل الى العله .

(٤) أى تستطيع ان تفرق بين الواجب والممكن .

(٥) أى ربما لم تتخلص من التصورات المتعلقة بالأشياء فلم تنزه ذات الواجب عن ذات الممكنات .

(٦) هذا هو الطريق الاول الذى يسلكه الحكماء الطبيعيون الذين يستدلون بالخلق على الخالق .

(٧) هذا هو طريق الحكماء الالهيين الذين يستدلون بالخالق على الخلق ، أى يعرفونه أولا ثم ينظرون الى الخلوقات .

(٨) فصوص الحكم للفارابي .

ذاته ، فانه لا يمكن ابطال دعواه الا باثبات حدوث العالم وانه معلول بالمعنى الحقيقى . وهذا الاعتراض قد وجهه المتكلمون المتفلسفون ، مثل فخر الدين الرازى (١) ، على دليل الفلاسفة .

ولا يخرج دليل ابن سينا على وجود الله ، كما نجد هذا الدليل فى كتاب « الاشارات » ، عما يقوله الفارابى ، وان كان كلام ابن سينا أكثر تفصيلا وأحسن أسلوبا من كلام الفارابى .

والمهم ان الفلاسفة الميتافيزيقيين يبنون دليلهم على الاستنباط من مفهوم الوجود وأنهم يستنبطون صفات واجب الوجود استنباطا نظريا وينزهونه عن صفات الكائنات الحادثه .

ودليلهم على اثبات الواجب يتضمن اثبات ان الجملة المؤلفة من ممكنات لا بد أن تكون معلولة لعلة خارجة عنها ، وبذلك لا يتوجه على دليلهم الاعتراض الذى اثاره كنت فيما تقدم ، حيث اثار اشكال دعوى أن تكون الجملة المؤلفة من ممكنات شيئا واجبا بذاته ، على خلاف حكم الممكن الجزئى .

ويمكن تلخيص الكلام فى طريقة الفلاسفة والمتكلمين على النحو الآتى :

« طريق اثبات الواجب عند الحكماء : أنه لا شك فى وجود موجود : فان كان واجبا فهو المرام ، وان كان ممكنا ، فلا بد له من علة بها ترجح وجوده فننقل الكلام اليه . فاما أن يلزم الدور أو التسلسل ، وهو محال ، أو ينتهي الى الواجب وهو المطلوب .

وعند المتكلمين : أنه قد ثبت حدوث العالم ، أو : لا شك فى وجود حادث ، وكل حادث فبالضرورة له محدث : فاما أن يدور أو يتسلسل ، وهو محال ، واما أن ينتهى الى قديم لا يفتقر الى سبب أصلا ، وهو المراد بالواجب .

وكلا الطريقين مبنى على امتناع وجود الممكن أو الحادث بلا موجد وعلى استحالة الدور أو التسلسل » .



ان موضوع هذه الدراسة هو الايمان بالله فى عصر العلم . والمقصود ، بطبيعة الحال ، هو العلم بمعناه الحديث .

لكن المعرفة العلمية بوجه عام بدأت منذ زمان بعيد ، خصوصا على يد اليونان ، وارتقت ارتقاء كبيرا على يد العرب ، وعاش مفكرو العصور الوسطى الاوروبية على التراث اليوناني كما عرضه العرب وأصلحوه ، سواء فى الناحية النظرية أو العملية التطبيقية .

ثم ظهرت الحركة العلمية الحديثة فى أوروبا مع عصر النهضة ، وازدهرت على يد فلاسفة علماء ، الى أن تميز العلم بمنهجية وبالتحديد موضوع اهتمامه ، خصوصا فى القرن التاسع عشر والقرن العشرين .

وكل الأدلة التى تقدم ذكرها لاثبات وجود الله هى فى عصر العلم بمعناه الواسع ، وان كان بعضها له صبغة نظرية مجردة ، وبعضها الآخر يتكلم عن الطبيعة والاستدلال منها كلاما لا يستند الى علم كاف بالطبيعة .

وتتميز المرحلة الحاضرة للمعرفة العلمية بمميزات كثيرة جدا من الناحية الحسية التجريبية ومن الناحية النظرية على السواء .

(١) فى مؤلفاته مثل : « المطالب العالية » و « نهاية العقول » ، وهما لا يزالان مخطوطين .

(٢) شرح المقصد الخامس والسادس من كتاب المقاصد للتفتازانى ، مخطوط باريس رقم ١٢٦٥ ورقة ٣ ب

وكثير من المفاهيم والتصورات والاحكام العلمية الماثورة عن القدماء ، بل التي كانت مقبولة عند العلماء في العصور الحديثة ، تغيرت تماما وحلت محلها مفاهيم وأحكام أخرى .

والعرفة بالكون ازدادت زيادة كبيرة ، سواء فيما يتعلق بالاشياء التي لا نهاية لها في الكبر او التي لا نهاية لصغرها . ومع ذلك فان العالم الكبير يشعر بضالة ما وصل اليه من معرفة ، بل هو اليوم اقوى شعورا بذلك منه في أى وقت مضى . وانتهى عصر الغرور بالمعرفة العلمية السطحية والنظريات والآراء العلمية التي سيطرت على العقول فترة طويلة وكانت نتيجة لتسرع ولمعرفة سطحية ولا مزجة غير متزنة ، مثل التصورات المادية في تحليل ظهور الاشياء والتصورات الميكانيكية في تفسير ظاهرات الحياة وتطورها والفكر ونشاطه ، وانتهى ذلك الغرور بفضل ازدياد المعرفة العلمية اتساعا وعمقا على نحو يبشر باستمرار لا ينقطع ويفتح مجالات للمعرفة وتطبيقاتها لا تقف عند حد . والآن يقف العلماء أمام هذا العالم في نوع من الفبطة العقلية بسبب ما توصلوا اليه من معرفة بالعالم جديرة بأن تؤتي صاحبها لذة لا مثيل لها ، وفي نوع من الاتزان والتريث في الحكم على الاشياء وخصوصا في نوع من الثقة المستنيرة بالانسان وبمنظومه وعالمه وبمركزه في عالمه ، وان كانت هذه الثقة لا تزال تحتاج الى سند لروح الانسان أكثر مما تمنحه اياه استنتاجاته السليمة من ملاحظاته للطبيعة وشعوره بمركزه فيها .

وقد بعثت المعرفة العلمية في عقول المشتغلين بالعلم حدوسا وافكارا كثيرة تتجاوز معطيات التجربة بكثير ، وبعثت في قلوبهم انواعا من الاحاسيس والاحوال النفسية تحركت منذ ازمة بعيدة في قلوب المتأملين لنظام العالم وأحكامه ودقة صنعه وجماله ، فوقفوا منه موقف التقديس العاطفي الشعري ، لكنها في نفوس العلماء المحدثين ، بفضل ما انكشف أمام عقولهم من آفاق المعرفة العلمية ، تأخذ صبغة أخرى تجمع الى العاطفة عنصرا عقليا منطقيا .

ويخطئ من يتصور أن العالم بالمعنى الحديث مجرد انسان يستعمل ملكات الملاحظة والتفكير في دراسة موضوعية للاشياء ، دون أن يكون له موقف فكري منها ، ودون أن يتطلع عقله الى معرفة أعمق بكثير من الاسرار التي لا تزال الملاحظة تميظ عنها اللثام .

ان العالم الحديث انسان يعيش في حضارة ونقافة ، وهو في تعامل معها ، لأنه وليدها ، وهو في كثير من الاحيان يعود الى الأفكار الدينية أو الفلسفية ويراجعها في الجو الذي يعيش فيه ، ويكون له رأيا في قيمتها الحقيقية ، ويدرك علاقتها وأهميتها لحياته .

ولا يكون الانسان بعيدا عن الصواب اذا قرر أن الكثيرين جدا من العلماء يعودون الى وجهات النظر الدينية بعد فترة ابتعاد عنها ، وأن العلم يدعو الى الايمان بالخالق القادر الحكيم . ويبين السند والاساس للرسالة الخاصة للانسان .

على أنه لما كانت الاديان المنزلة لم تفهم الفهم الكامل بسبب اشتغالها على أعضل موضوعات المعرفة ، وهي : حقيقة هذا الكون ، وحقيقة الانسان ، ومصدر وجودهما ، وبسبب قصور المعرفة الانسانية عن حل هذه المضكلات حلا صحيحا ، فان بعض العلماء يصبحون بينهم وبين أنفسهم فلاسفة ولاهوتيين ، بل صوفية ، وينيرون من الاسئلة الجوهرية فيما يتعلق بالعالم والاله والانسان ما يحتاج الى توضيح ، لكن لما كان الاشتغال بذلك ليس من صميم بحثهم فان كثيرا من العلم الذي وصلوا اليه ، ويفيد في توضيح المشكلات ، يظل خاصا بهم ، الا اذا استفاد منه أصحاب الميادين الاخرى في اثبات ما يعنيهم . والعلماء في العادة لا يتكلمون في هذه الميادين خصوصا ميدان

الايان الا عند الضرورة : اذا سئلوا عن ذلك(١)أو أنكر متفلسف أو عالم (٢) وجود الله أو زعم أن العلم يتنافى مع القول بوجود اله ، فعند ذلك يتكلمون فى الموضوع من حيث هم علماء مؤمنون لا من حيث هم علماء عقائد متخصصون .

وقد كان لا بد قبل الكلام عن الايمان فى عصر العلم من بيان نوع الادلة على وجود الله ، لكي تبين أسسها ومقدار قوة السند الذى تستند اليه ، سواء من المعرفة بنظام العالم أو بنظام الفكر ، ويتبين مدى ما بلغته المحاولة الانسانية فى سيرها نحو المعرفة بالحقيقة الكبرى التى هى مصدر كل حق وكل حقيقة .

ولا يمكن ادراك أهمية العلم الحديث فى اثبات وجود الله الا اذا عرفنا :

أولا : سبب الالحاد فى العصر الحديث خاصة

ثانيا : نظرة العام الحديث للعالم وكيفية دراسنه للاشياء وتفسيره لها .

وقد كان هناك الحاد وملحدون دائما ، لم يخل منهم عصر ، ومعظم الحادهم نتيجة للهوى أو الجهل أو الى مزاج شخصى غير متزن انحرف بصاحبه عن الحكم السليم . وبعض المحدين يعتمد الأمر أو آخر ، محاربة الايمان بوجود اله .

أما فى العصور الحديثة فان الالحاد يرجع – بالإضافة الى ما تقدم ، الى مذاهب فلسفية زائفة فى تفسير الكون يقبلها العاجزون عن الاستقلال فى التفكير ، أو الذين يبغون من وراء اتباعها تحقيق أغراض شخصية .

من هذه المذاهب المذهب المادى الذى صار يمثل فى العصور الحديثة أفراد كثيرون من المشتغلين بالعلوم الطبيعية . وهم كثيرون خصوصا فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر منذ أيام الطبيب الفرنسى لاميتري La Mettrie (ت ١٧٥١) فى كتابه الذى سماه : « الإنسان الآلة » (L'Homme Machine) الى أيام عالم الأحياء الألماني ارنست هيكل Ernest Haeckel (ت ١٩١٩) الذى دافع عن نظرية التطور وزعم أن المادة هى الموجود الوحيد ، وأن الحياة نشأت من المادة على نحو غير مقصود . وفيما بين هذين الرجلين ظهر كثيرون جاءوا بتأكيدات يدل تطرفها على عدم صحتها ، من قبيل ذلك ما زعمه البارون فون هولباخ P.H.D. von Holbach (ت ١٧٨٩) من أنه لا يوجد سوى المادة والحركة والعليّة ، وما ادعاه ج . كابانيس G. Cabanis من أن الدماغ (المخ) يهضم الانطباعات التى تأتي من الحواس وأنه يفرز الأفكار على نحو ما ، وما ذهب اليه

(١) مثل الكتاب الذى نشره John Clover Monsma بعنوان :

The Evidence of God in an expanding Universe, G.P. Putman's Sons, 1958, New York

وذلك بعد أن سأل ثلاثين عالما من مختلف التخصصات فى العلوم الكونية والطبيعية والرياضية عن رأيهم فى وجود الله . وقد أجاب كل منهم مستندا الى ملاحظات ونتائج من ميدان تخصصه وكلهم يؤمنون بوجود الله ايمانا علميا . وقد ترجم هذا الكتاب الى العربية الأستاذ : د. دمرداس سرحان ، ونشرته مؤسسة فرانكلين، القاهرة؛ بعنوان الله يتجلى فى عصر العلم .

(٢) مثل الكتاب الذى ألفه العالم Cressy Morrison بعنوان

Man does not stand alone
(الإنسان لا يقف وحده ، أى : الإله موجود وهو خالق الكون والإنسان) رداً على كتاب Julian Huxley بعنوان :
Man stands alone = الإنسان يقف وحده لا يوجد اله . وقد ترجم الأستاذ محمود صالح الفلكى الكتاب الأول بعنوان : العلم يدعو الى الايمان ، نشره فى القاهرة منذ ١٩٥٢ – مؤسسة فرانكلين .

الفسيولوجي الهولندي . مولشوت J Moleschott (ت ١٨٩٣) من أنه بدون فوسفور لا يكون هناك تفكير ، وما قاله ل . بوختر L. Buechner من أن المادة هي الأساس الأول لكل الموجودات ، وأن في المادة كل قوى الطبيعة وكل القوى الروحية ونحو ذلك من تأكيدات مطلقة لا يقبلها العقل العلمي الحديث .

وكان من أسباب هذه الفلسفة المادية ما لوحظ من أن الصور الكبرى للوجود الذي نعرفه، وهي : المادة والحياة والفكر ، توجد في عالمنا هذا متداخلة ومرتبطة . ولغير سبب ظاهر أو دليل مقنع رد الماديون الحياة والفكر إلى المادة ونشاطها، وساعد على ذلك دعوى ماثورة عن قدماء اليونان لم يتناولها الباحثون بالنقد ، وهي القول بأن المادة أزلية، فقبلها البعض وحاولوا تأييدها بتجارب كيميائية تدل على أن وزن المادة في مركب نخضعه للتحليل والتصفيد لا يتغير ، فذهبوا إلى أن المادة لا تفنى ولا تستحدث . وتمسك البعض بمثل هذه التجربة التي لا يصح أن تتخذ دليلاً على أكثر مما فيها ، إلى أن جاء العلم الحديث فغير مفهوم المادة وأثبت تبعاً لذلك حدوثها وإمكان فنائها .

وكان من أسباب الالحاد نظريات التطور التي كانت نتيجة للملاحظات جديرة بالتقدير ، لكنها لم تفسر نشأة الحياة ولا تطورها تفسيراً يقنع العقل المستقصي ولا هي نظرت للحياة ضمن محاولة لتفسير العالم . فالبعض انخدع بهذه النظرية وتشكك في وجود الله مع أن هذه النظرية، حتى على فرض صحتها ، لا يمكن أن تدل على أنه لا يوجد إله ، وإن كانت قد تتعارض مع الفهم الحرفي لبعض النصوص الدينية التي يمكن تأويلها لداع عقلي قطعي ، وهذا غير متوافر في نظريات التطور .

ثم أن كثيراً من العقول انخدع بمذاهب فلسفية أخرى هي مزيج من دعاوى يكذبها الواقع مثل المذهب الإرادي (Voluntarism) الذي مثله شوبنهاور A. Schopenhauer (ت ١٨٦٠) أو مزيج من الخيال الفلسفي والأسلوب الأدبي المذهب الحيوي (Vitalism) الذي مثله برجسون H. Bergson (ت ١٩٤٠) ، وكلها مذاهب تكلم أصحابها عن الكون والحياة من غير أن يكونوا علماء متخصصين فيما تكلموا فيه .

وكان للنظريات المثالية المتطرفة دورها في إبعاد بعض العقول عن الطريق السليم للمعرفة بوجود الله ، وهو النظر في هذا العالم .

إن طريقة العلم الحديث في دراسة هذا العالم تعتمد على الحس والعقل ، دون شرود الخيال . وإذا كان العلماء يستعينون بالخيال فهو ما يسمى « الخيال العلمي » الذي يخدم تفسير الظواهر ويتقيد بالواقع .

فالحواس تنطبع بمؤثرات من أشياء في هذا العالم ، وتؤدي هذه الانطباعات إلى العقل ، والعقل يتناولها بقوالبه ومقولاته فينظمها من جهة ويحاول التفسير من جهة أخرى . وهو في تفسيره يتقيد بالواقع ولا يخرج عنه إلا بخطوة منطقية ، باحثاً عن علة قريبة أو علاقة ثابتة مطردة بين الظواهر ، أو منتهياً إلى حكم منطقي يبنيه على مبدأ العلية ، وعلى ما يقضي به العقل في حدود الاستنباط الذي يكاد يكون دائماً استنباطاً مباشراً .

والطريق الأول للمعرفة بوجود الله عند العلماء المحدثين هو المتفق مع الروح العلمية الحديثة .

هم يبدعون من دراسة الواقع دراسة دقيقة تشمل كل جوانبه .
فهم يدرسون طبيعة الأشياء ووظيفتها ، من ذرات المادة في عالم الطبيعة ، وكرات الدم في الانساني ، الى الارض وما عليها ، والشمس وما يدور حولها .
ويدرسون الانتظام والتوافق ، لا في داخل الشيء الجزئي وحسب ، بل في جملة النظام كله .
ويلاحظون الترابط والغائية والوحدة .
وهم في تفسيرهم للأشياء لا يقبلون المفهومات غير الواضحة ، مثل مفهوم الصدفة ، ولا التفسيرات غير الكافية ، مثل التفسير الميكانيكي للغائية الظاهرة في الطبيعة أو التفسير التطوري أو نحوها .
وأدلتهم على آرائهم تستند من حيث المبدأ الى الواقع وملاحظته ، ولا تستند الى الجدل الا عند تحليل المشكلة ، أو عند تلخيص نتيجة الاستدلال على صورة قياس منطقي بسيط واضح .
على أن هذا لا يمنع من أن بعضهم يحاول أن يتجاوز الحدود الضيقة للاهتمام العلمي الحديث الى شيء من روح التفلسف ، لكن باعتبار أن « كل انسان ، حتى أولئك الذين يشتغلون بالعلوم الطبيعية لديه ميل أو نزعة نحو التفلسف » (١) .
ولما كانت الطريقة العلمية تقتضي العرض المحدد للآراء والتعبير عنها بأبسط عبارة ممكنة ، فإنه يتحتم علينا مراعاة ذلك في بيان رأى العلم والعلماء اليوم في النقط الرئيسية المتصلة بالايمن بالله وباقامة الدليل على وجوده .
وأول ما ينبغي أن نشير اليه هو التجربة الدينية عند العلماء . ونحن قد ذكرنا أنهم يعيشون في تراث ثقافي - روحي يحملونه في أرواحهم ، لأنهم يتلقونه في التنشئة الروحية والفكرية . ومنهم من يؤكد هذا العامل ويضم اليه عامل الخبرة والاحاسيس الداخلية العميقة التي لا تصل الى أعماقها المجادلات الفكرية ، ويعتبرون أن تجاهل هذه المعرفة الكامنة في النفس ينافي روح العلم ، لأن العلم بطبيعته لا يتجاهل أى واقع .
لكن معوّل العالم الحديث سواء في تقوية ايمان جاء من التراث الروحي وفي توضيحه أو في الوصول الى ايمان لم يكن موجودا ، هو على نظر العلم .
والايمن بوجود الله يقوم على أسس كبرى أهمها :
١ - أثبات أن هذا العالم حادث في الزمان .
٢ - أن حدوثه لا يمكن أن يرجع الى الصدفة ولا الى المادة ولا الى شيء محدود ، بل الى خالق قادر حكيم مخالف للأشياء ولا نهاية لكماله وقدرته وعلمه وحكمته . وهذان المبدآن موجودان في كل ايمان وفي كل بيان لأدلة الايمان .
وبعد هذا يأتي ذكر الأدلة على وجود هذا الخالق من النظر في العالم ، ويكون الكلام في تصور الألوهية على أساس الاستدلال العلمي .

(١) راجع كتاب : الله يتجلى في عصر العلم ، نشر جون كلوفر مونسم - القاهرة (دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبي)

ففيما يتعلق باقامة الدليل على حدوث هذا العالم في الزمان لا بد ، قبل ذكر أدلة العلم الحديث ، من اشارة الى طريقة القدماء .

لم يكن عند فلاسفة اليونان قول بالحدوث المطلق لأشياء هذا العالم ، كما تقدم القول ، وذلك لأنهم كانوا يقولون بأزلية المادة وتأثير علة العالم فيها أو تأثرها من تلقاء نفسها بعلة العالم . ولم تظهر أدلة الحدوث المطلق لهذا العالم الا على يد مفكرى الأديان المنزلة ، لاعتقادهم بالخالق المبدع بالمعنى الحقيقي الكامل . وقد رأينا - مثلاً - دليل الكندي على حدوث العالم ، وهو يقوم على اثبات تناهى الزمان الماضي ودليل المتكلمين الاسلاميين ، وهو يقوم على اثبات أن الأجسام محل للحوادث ، وهي الأعراض ، فلا بد أن تكون حادثة كالأعراض نفسها .

أما العلم الحديث فهو يثبت حدوث العالم في الزمان على أسس واقعية :

فمثلاً يمكن تقدير عمر العالم على اساس وجود عناصر مشعة . فلو كان العالم أزلياً - أى مضى على وجوده زمانٌ لا نهاية له لكان الاشعاع قد انتهى منذ زمان لا نهاية له .

وأيضاً تدل قوانين الديناميكا الحرارية على أن هذا العالم حادث ، لأن الثابت أن الأشياء الحارة تفقد حرارتها تدريجياً وتسير نحو حالة حرارة منخفضة لا تسمح بوجود طاقة ولا حياة . فلو كان العالم أزلياً لانتهى مع مرور الزمان الذى لا بداية له الى الخمود التام .

وإذا كان هذا هو الواقع الذى تشهد له التجربة فإنه لا يصح انارة اعتراضات تعسفية وتخيلات تنقص ما يؤخذ من الواقع على نحو واضح .

واذن ، فلهذا العالم بداية ، وله عمر ومدة محددة يقدرها العلماء على نحو تقريبي (حوالى خمسة بلايين من السنين) ، وهو لا بد أن يزول بعد تحقق الحكمة التي اقتضت وجوده .

ان الانسان لا يملك نفسه أمام ما يقرره العلم ، من وجود قوانين وحكمة في هذا العالم وأنه محدود الوجود الزماني ، من تذكر ما ورد في القرآن من أن هذا العالم وكل ما فيه ظهر بحسب الحكمة وله مدة محددة ، مثل قوله تعالى ، مشيراً الى المعرضين عن البحث الهادى الى معرفة الله :

« أولم يتفكروا في انفسهم ما خلق الله السموات والارض وما بينهما الا بالحق واجل مسمى ، وان كثيراً من الناس بقاء ربهم لكافرون » (س ٣٠ - الروم ، ٨٠ . وقارن س ٤٦ - الأحقاف ، ٣)

فاذا ثبت أن هذا العالم لم يكن ثم كان ، فان العقل يقضى بأن له مبدعاً ، ولا بد لمن يؤمن بالعلم أن ينتهى الى هذه النتيجة .

ومعنى ذلك أن المادة ، على صورتها التى نراها ، شىء حادث .

وأن القول بوجود خالق مبدع هو التفسير العقلى الواضح لحدوث الأشياء وطبائعها وقوانينها لكن البعض يقول بما يسمى الصدفة أو الاحتمال . وهذا ما لا يمكن أن يسلم به العلم ، والا انهيار من أساسه .

ان معنى الصدفة هو وقوع حادث من غير علة محددة مطردة تسبب حدوثه ، مثل أن نأخذ عدداً من أشياء متشابهة ونجعل لها أرقاماً متسلسلة ، ثم نضعها في كيس مثلاً ، ونخلطها

نمما ، ثم نحاول أن نخرجها بحيث يكون خروجها بحسب الأرقام المسلسلة . ففي كل مرة يخرج شيء على غير قاعدة . وفرصة خروجها جميعا بحسب ترتيبها - إذا كان عددها ١٠ مثلا - هي واحد الى ١٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠ .

فاذا نظرنا الى تركيب العالم من أشياء لا نهاية لها ووجدنا ترتيبه ونظامه على هذا النحو الرائع فاننا لا يمكن أن نتصور أبدا أن يكون وجوده نتيجة الصدفة ، بل لا بد أن يرجع هذا النظام البديع الهائل المحكم الى خالق لا نهاية لقدرته .

على أنه يمكن إثارة اشكال ، وهو : أن لا تنهى الزمان قد يسمح بصور من التنظيم تتم مصادفة ، لأن التجربة السابقة مثلا تدل على أنه لا بد أن يقع بعض الترتيب بالصدفة . وهذا الاعتراض وإن كان افتراضيا مصدره الخيال فإنه وهم باطل . وبطلانه يتجلى من أن الصدفة لا تقع الا في مجال موجود ، أى في داخل نظام قائم بالفعل ، فالسؤال هو : ما مصدر هذا النظام الموجود الذى تقع فيه الصدفة ؟ فلا بد من مصدر لكل شيء . والقول بالصدفة يدل على التهرب من حكم الواقع والعقل ، هذا الى ما هو معروف من أن قبول فكرة الصدفة يدل على الجهل بعلم الحوادث .

والعلماء يهتمون بابرار ما يلاحظونه من النظام الدقيق فى الكون ويؤكدون أن الكون ليس فيه فوضى أبدا ، بحيث لا يصبح للقول بالصدفة أى مجال عند العالم الحقيقي .

واذن فان أساس تصور العلم لهذا العالم هو مبدأ العلية ، أى تأكيد ضرورة وجود علة كافية لكل ما يحدث فى العالم وللعالم فى جملته . ومن غير القول بوجود العلية ، على صورة تأثير شيء فى شيء ورجوع النظام كله الى مؤثر واحد ، لا يمكن العلم ولا التفسير العلمى للأشياء .

واذا بطلت الصدفة فان النظر فى هذا العالم يؤدى الى ابطال المذهب المادى الذى يزعم أن المادة هى المبدأ الاول وأصل كل شيء فى هذا العالم .

والعلم يلاحظ ان المادة بحسب مفهومها المستمد من ملاحظة طبيعتها ، شيء سلبى الا اذا تدخلنا فى أمره . وهى وان كانت تنطوى على طاقة فهى ليست سوى طاقة ميكانيكية . هذا الى ان الصورة التى تبدو عليها المادة فى الحس ليست سوى حالة لشيء وراءها ، هو اقرب أن يكون شيئا معنوياً . وكيف تكون المادة بوصفها المستمد من ملاحظتها علة لظواهرات الحياة أو الاحساس والادراك أو الفكر وكل ما يترتب على هذه كلها من وظائف ويرتبط بها من أحوال ؟ لا دليل على المذهب المادى الا مجرد الادعاء الذى يخالفه الواقع الحسى والتصور العقلى ، لان نشاط المادة ، على فرض قبول مفهومها العادى ، لا يعدو ظاهرة الحركة الميكانيكية . والوظائف الحسية والفكرية نشاط من نوع آخر يحتاج الى علة مفايرة للمادة .

ولما كان العلم قد أثبت بالتجربة أن المادة تتبدد وتزول وتسير الى الفناء فعلى أساس أى دليل يمكن اعطاء المادة دورا أكثر من الانفعال أو من الانطواء على طاقة يمكن استخدامها ؟ !

واذا بطل القول بالصدفة وبالتفسير المادى فإنه لا يصبح هناك أى مجال للتصور الميكانيكى للعالم ولا للتفسير الميكانيكى حتى لأحوال المادة نفسها ، لأن كل القوانين الطبيعية المتعلقة بالمادة لا تصدق الا على الأشياء الكبيرة ، أما الأشياء اللامتناهية فى الصغر فاننا لا نعرف عنها الا قليلا ، هذا من جهة ومن جهة أخرى فان خضوع عالم المادة لقوانين يمكن ادراكها وتعقلها يدل على شيء وراءها مفاير لها فى حكمه ، من حيث طبيعته وفاعليته .

على أنه لا بد من التنبيه الى مصدر الخطأ في التصور الميكانيكي للعالم . ففي عالمنا هذا الذي لم يقم الدليل على أنه العالم الوحيد الموجود ، تتداخل صور الوجود : المادة والحياة والفكر . ومظهر الحدوث والفعل في هذا النوع من العالم مظهر ميكانيكي ، لكن المبدأ المؤثر فيه ليس ميكانيكيا . وهذا شيء يسهل ادراكه بأيسر نظر : سواء تأملنا نشاط المادة أو وظائف الحياة ، أو مظاهر الحياة الفكرية . فلا توجد علة واحدة مرئية بين العلل التي لا تحصى والتي تؤثر في المادة ومظهرها الميكانيكي . ومن ينظر الى النبات أو الحيوان أو الانسان المفكر ويلاحظ المظهر الميكانيكي للوظائف ويقف عنده ، كيف يستطيع أن يتكلم عما نسميه الحياة أو الفكر ان لم يقل بشيء غير ميكانيكي ومظهر فعله في هذا العالم ميكانيكي .

ومن التصورات التي أثبت العلم الحديث عدم كفايتها في تفسير نشأة الحياة وتطورها نظريات التطور ، وهو يميل الى اعتبار أن التطور نتيجة وليس سببا ، فهو يحتاج الى تفسير .

وينبغي تصور العلم الحديث للالوهية على الاساس الاستدلالي الذي يستند اليه العلماء .

وأول ما يمكن أن يقوله العلم عن الاله أنه ليس ماديا ، وهذه هي النتيجة المنطقية التي تنتج من بطلان المذهب المادي في تفسير العالم . وهو اذا كان ليس ماديا فانه لا يمكن أن يعرف بالطرق المادية . لان لكل شيء طريقة ، بها يعرف وجوده .

ولما كان هذا العالم قد صدر عن الاله على هذا النظام المحكم فانه لا بد أن يكون قادرا عالما حكيما . وهذا يلزم عن بطلان المادية من جهة ومن جهة أخرى عن حكم عقلنا بأن الوجود والنظام والغاية في الصنع لا يمكن أن تصدر الا عن صانع له هذه الصفات وله كمال التدبير والعناية بالمخلوقات .

واذن فالاله عند العالم فاعل حقيقي ، وهو لا بد أن يكون ذاتا تتعقلها بصفات تحدد مفهومها في أذهاننا ، وهو ليس فكرة مجردة ، أو مجرد كائن غير مادي منعزل عن العالم ، كما تصوره أرسطو مثلا ، بل هو فاعل حق ، خالق مدبر منزّه عن كل تصوراتنا ، وعن مشابهة هذه الأشياء التي نعرفها والمستغلون بالعلم ، الذين ينزعون النزعة الفلسفية نحو التعليل الكافي والشامل ، يشعرون بالتقاء مفهوم الالوهية كما تتوصل اليه عقولهم مع مفهوم الالوهية الذي جاءت به الكتب المنزلة .

والحق أن العالم الحق يقف من الدين ومن الكتب المنزلة موقفا علميا يتسم بالتأني في الحكم . فهو ينظر الى الأمور الجوهرية في هذه الكتب ، ولا يرى أن من شأنه البحث في التفاصيل . وأهم ما يعجبه هو ما تضمنته هذه الكتب من فكرة الالوهية الصحيحة التي هي القول بخالق قادر مخالف للأشياء ، وذلك ما يؤدي اليه النظر العلمي في هذا العالم .

وإذا رأى العالم في ظاهر النصوص الدينية ما يخالف معطيات العلم فانه يفضل الانتظار حتى تنكشف له معرفة جديدة ، فلعلها تأتي متفقة مع فهم ما للدين . والعالم بحكم مهمته التي يعيش لها مضطرا الى أن يشير مشكلة الايمان بمعناه العام الواسع وبمعناه الخاص .

فهناك الايمان بمعنى تصديق المختصين فيما اختصوا به وأصحاب التجارب من العلماء فيما جربوه . والحق أن كثيرا من معارفنا وتصرفاتنا مبنية على ما أخذناه عن الغير ممن نثق فيهم ، لأنه لا يمكن لأحد أن يحصل بنفسه كل المعارف ولا أن يقوم بنفسه بكل التجارب .

وهناك الايمان العلمي بوجود طبائع الأشياء وتأثير بعضها في بعض ، وبوجود قوانين تعبر عن نظام مطرد وعليه لا تتخلف ، لكن العالم ، نظرا لقوله بحدوث هذا العالم واستناده في وجوده وبقاء نظامه الى خالق حقيقي ، فانه بعيد عن الظن بأن قوانين الطبيعة « واجبة » (Necessary)

بل هي قوانين « ممكنة » (Contingent) ، لأنها تتوقف على القدرة والارادة المبدعة المدبرة للأشياء .

وهناك الإيمان بالالة باعتبار أن هذا الإيمان يرضى أولا العقل العلمي الذي يطمح الى تفسير الكون ، لأنه تفسير طبيعي وبسيط وكاف ، ثم هو يرضى حاجة عميقة في روح الانسان الى سند متين مطلق يبعث في نفسه الثقة بالحياة ، وينير له معنى هذا العالم ، ويؤدى الى السكينة والطمأنينة ، هذا الى أن الإيمان بوجود الله يزيد المعرفة بالكون ، كما أنه يقوى ويرسخ بازدياد هذه المعرفة ، وقد لاحظت كنت هذه العلاقة بين النظر في العالم وبين الإيمان ، كما تقدم القول .

وأقل ما يمكن أن يكون للإيمان بوجود الاله الحق بالنسبة للعالم هو أنه فرض كبير يساعده على فهم العالم وما فيه ، ويبعث فيه الطموح نحو مزيد من العلم بأسرار عالم صدر عن القدرة الحكيمة التي لا نهاية لها ونحو مزيد من إمكان استخدام هذا العلم لمصلحة الانسان . ومن العسير حقا على أى عالم أن يشتغل بالعلوم الطبيعية بحثا عن أسرار الطبيعة وقوانينها ، وهو لا يؤمن بأن وراء هذه الطبيعة تديرا حكيما لخالق قادر . وهو لا بد له من الإيمان بخالق مدبر أو بقوة ما تصدر عنها الأشياء بقوانينها ، ولا بد من الاعتراف بأن هذه القوة حكيمة عاقلة ، والا ناقض العالم نفسه أو نقص أساس معارفه .

ان الانسان ليس محتاجا الى أن يذهب الى رأى ديكارت في ضرورة اقامة العلم الطبيعي على الثقة بوجود الاله كامل قادر حكيم ، قدرته التي لا نهاية لها ضمان ثابت للنظام الكوني ، وكماله وخيرته ضمان للثقة في الوسائل التي منحنا اياها لتحصيل المعرفة ، لكن للانسان الحق في أن يسأل عن كرامة العقل الباحث في الكون ، وكيف وعلى أى أساس من المنطق يبحث عن طبائع وأسرار وقوانين في الكون مع تجاهل واع لما وراء هذه الاغراض العلمية العالية ؟

ان الإيمان عند العلماء إيمان هو أقرب الى الانسياق العقلى ، وهو إيمان « بسيط » بمعنى أنه « خالص » من شوائب التعقيد واثارة المشكلات العقيمة التي لا ترقى بمفهوم الالهية ، ومن صفات العالم الحق أنه لا يتكلم فيما لا يعرف . وكما أنه لا يدرس المحسوسات بالتحليل العقلى فإنه لا يدرس المعنويات بالمنهج الحسى . ولذلك فإن العلم الحديث أقرب الى تنزيهه الاله عن التصورات العادية وعن الالفاظ التي نستخدمها في الكلام عن أشياء هذا العالم .

فاذا أردنا ان نحدد نوع استدلال العلماء على وجود الله وجدنا ذلك واضحا وثلقاتيا كالمعرفة العلمية الواضحة .

ولا شك أننا يجب أن نفرق من أول الامر بين المفكر المنصف النزيه في حكمه في هذا الموضوع وبين المتحيز المائل عما يقضى به دليل الحس والعقل .

والعلماء لا يعتبرون أن من عملهم اثبات وجود الله ، ولا حتى البحث عن العلل الاولى للأشياء ولا البحث في القيم والغايات . ولذلك فإن كلامهم في الالهية يكون بحسب المناسبة الداعية الى ذلك كما تقدم القول (١) الا أن العقل لا بد أن يشير السؤال عن مصدر هذا العالم . وهنا يكون الطريق العلمى واضحا لكل انسان ، لانه طريق النظر في الواقع : الكون والانسان نفسه .

ومن شأن العلماء أن ينظروا للأشياء نظرا مباشرا ، فلا يبدعون بمفاهيم ذهنية مجردة ، ولا بظاهرة جزئية ولا حتى بالنظر للعالم من حيث هو مجرد ظاهرة معالولة، بل هم يلاحظون الواقع الكوني من خلال ما كتشفه العلم من دقة واحكام في الاشياء وارتباط وانسجام بينها وغائية ظاهرة فيها . وهم حتى عندما يوجهون الانتباه الى ظاهرة كبيرة يدرسونها في سياقها ، ويتبينون وظيفتها أو دورتها . وعلى هذا الاساس ينون استدلالهم المباشر طبقا لمبدأ العلية الذي يؤمنون به ايمانا عمليا يشهد له الواقع ويقره العقل . وهم لا يثيرون شكوكا حول هذا المبدأ ، ولا يتكلفون الزعم بأنهم لا يرون شيئا يسرى من العلة في المعلول ، كما يقول هيوم ، ولا هم يدعون أن مبدأ العلية لا انطبق له الا على عالم الحس ، كما يقول كنت ، لان هذه اشكالات متكلفة .

واذن فدليل العلم الحديث على وجود الاله هو الدليل الغائي Teleological Proof القائم على مبدأ العلية Principle of Causality ولا نكاد نجد دليلا غيره ، رغم تنوع مقدماته بحسب المجال الذي ترجع اليه .

والحق أن نظر العلم ، في أى ميدان من ميادين التخصص العلمي التي لا تقع تحت الحصر ، يكشف للباحث عن تنظيم بديع وعن دورات للظواهرات وقوانين دقيقة تحكمها ، بحيث يمكن وضع الدليل الغائي على صور شتى تجمعها النظرة التي توصل اليها العلم ، وهى : أن العالم في جملته وحدة متناسقة ، طبيعتها واحدة وقوانينها شاملة .

ونحن نعلم أن البحث العلمى اظهر لنا أن مادة الاجرام العليا ليست مادة مفارقة لمادة الارض، هى ليست « طبيعة خاصة » ، كما زعم اليونان وسار على اثرهم من جاء بعدهم الى ان جاء عصر نقد المعرفة عند العلماء الاسلاميين والعلماء الاوروبيين في العصور الحديثة من بعدهم .

فمادة العالم واحدة والقوانين التي تحكم جزءا تحكم الجزء الآخر ، وهذه الوحدة تدل على تدبير واحد ومدبر واحد .

ولا يصح أن نثير اعتراضات من النوع الذى اثاره كنت واعتبره قادحا في الاستدلال على وجود الله ، وهو قوله : انا لا نعلم كل العالم . ومع أننا لا نعرف كل العالم فاننا نقطع أن هذا الذى نشاهده شىء موحد النظام ، فاذا كان هناك عالم من نوع آخر ، وهذا جائز عقلا وحاصل بالفعل ، فان دلالاته ، بحسب أحواله ، على موجد ، هى دلالة عالمنا ، لان وجه الدلالة لا يختلف فيما نراه من حوادث وظواهرات عنه فيما لا نراه منها .

ولا شك أن العلم ، اذ يهتم بدراسة العالم لكى يصل الى القوانين ، فان من الطبيعى أن يسأل نفسه عنها : ما مصدرها ؟ لان موقف العلم لا ينتهى عند الملاحظة بل هو يقتضى التفسير .

مهما يكن من شىء فان العقل العلمى ، حتى عندما يفسر الاشياء ، لا يقنع بتفسير جزئي او تفسير يبين علة قريبة ، بل هو يطمح الى التفسير الكلى الشامل ، والدليل على ذلك هو النظريات والفروض الكبرى المتعلقة بهذا العالم عند العلماء فيما يتعلق بنشأته وكيانه ومصيره وطبيعة قوانينه .

ومع أن المعطيات العلمية واحدة فان التفسير العلمى يتنوع ويختلف ، ومن هنا كان اختلاف العلماء كما اختلف الفلاسفة : بين مادية ينظر الى العالم على أنه مادة ميتة وحركة ، ويفسر العالم وظواهراته تفسيراً ميكانيكياً ، وقائل بمبدأ حيوى سار في كل شىء فهو يفسر العالم في ضوء هذا المعنى ، وقائل بالصدفة والاتفاق في تعليل ظهور العالم وتشكل ما فيه ، وقائل بأن العالم يرجع الى عقل قادر مبدع مستقل عن الكون ، وناقص عن التعليل الشامل الكامل الذى

ينظر للعالم على أنه جملة حوادث ، وان كل شىء عبارة عن سلسلة حوادث لا هدف لها ولا غاية (١) . وهكذا

لأجل ذلك لابد للعالم الذى يقتنع بوجهة نظر أن يجادل عنها ، وهذا ما يفعله العلماء المؤمنون بوجود الله أحيانا . فقد يسير الواحد على الطريقة المنطقية المعروفة المسماة طريقة الفحص والتحليل أو « طريق السبر والتقسيم » ، كما يسميها العرب ، فيبين وجوه الاحتمالات الممكنة لحل مشكلة ثم يفند الباطل منها ليتبين ما هو حق .

وهذه طريقة أحد العلماء في مشكلة انكار الخالق ، فهو يضعها على هذا النحو :

« كثيرا ما يقال أن هذا الكون المادى لا يحتاج الى خالق . ولكننا اذا سلمنا بأن هذا الكون موجود فكيف نفسر وجوده ونشأته ؟ هناك أربعة احتمالات للإجابة على هذا السؤال :

فاما أن يكون هذا الكون مجرد وهم وخيال ، وهو ما يتعارض مع القضية التى سلمنا بها حول وجوده

واما أن يكون هذا الكون قد نشأ من تلقاء نفسه من العدم

واما أن يكون أبديا ليس لنشأته بداية .

واما أن يكون له خالق »

ثم يبين أن الاحتمال الاول ، الى جانب تناقضه مع الفرض ، يؤدي الى أن العالم وهم لا حقيقة له ، وهو يخالف الواقع ، فلا يصح أن نعتد به .

وان الرأى الثانى مستحيل ، لانه لا يتصور أن هذا العالم بما فيه من مادة وطاقة ظهر من العدم بلا علة .

وان الرأى الثالث باطل على أساس قوانين الديناميكا الحرارية الذى تقدم ذكره .

وينتهى الى صحة الاحتمال الاخير وأنه « لا بد لأصل الكون من خالق أزلى ليس له بداية ، عليم محيط بكل شىء ، قوى ليس لقدرته حدود . ولا بد أن يكون هذا الكون من صنع يديه (٢) »

ثم هو يبين في ضوء نتائج العلم ومكتشفاته التناقض والغائية التى تتجلى مثلا في ملاءمة الارض للحياة الإنسانية بكل جوانبها المادية والفكرية والروحية ، وذلك بفضل وضعها بالنسبة للشمس وحجمها وحركتها ، ووظيفة الغلاف الجوى الذى حولها .

ويثبت أن نظريات المصادفة والاحتمال لا يمكن أن تؤدي الى تفسير شىء من هذا لأن الفرصة لتكوين جريء بروتوني واحد من العناصر التى يتألف منها لا تنهى الا بنسبة : ١ : (١٠) (١٦٠) واحد بالنسبة الى رقم ١٠ مضروبا في نفسه مائة وستين مرة) . وهذا لا يتييسر الا في عالم تنهى فيه مادة

(١) هذا هو رأى الفيلسوف الانجليزي برتراند راسل Bertrand Russel الذى توفي هذا العام (١٩٧٠) وقوله : ان العالم وما فيه عبارة عن سلسلة حوادث قول صحيح ، لكن هذا يدل على أن له محدثا . ورأسل ينكر الغاية والهدف دون أن يقوم أى دليل : مع أن دليلهما واضح لكل انسان ، وهو الواقع الذى لا يمكن أن ينكره أحد .

(٢) مونسما ، ص ٧ - ٨ .

اكثر مما يسع عالمنا بما لا يقاس . فكيف بإمكان تكوين النظام المائل في كل شيء والتنسيق الهائل بين أجزاء هذا العالم ! ؟ ان هذا يحتاج الى عقل لا نهائي (١) .

هذا مثال من طريقة عالم من علماء الفيزياء الحيوية في تفسير نشأة العالم . ومع أن طريقته المنطقية التحليلية تشبه من حيث الروح طريقة المقدسي ، فإنها تقوم على نتائج نظر علمي .

وعالم آخر من علماء الكيمياء والرياضة يشير الى خضوع أجزاء المادة لقوانين محددة لا يمكن أن تكون راجعة الى الصدفة مثل : التشابه بين خواص العناصر الموجودة في كل قسم من اقسام الترتيب الدوري لها حسب وزنها الذري ، ومثل القوانين التي تحكم تركيب الذرة ، على اختلاف العناصر ، ثم يقول ، ناقد المذهب المادي :

« فهل يتصور عاقل أو يفكر أو يعتقد أن المادة المجردة من العقل والحكمة قد اوجدت نفسها بنفسها بمحض المصادفة ، أو أنها هي التي اوجدت هذا النظام وتلك القوانين ، ثم فرضته على نفسها ؟ لا شك أن الجواب سوف يكون سلبيا . بل ان المادة عندما تتحول الى طاقة أو تتحول الطاقة الى مادة ، فان كل ذلك يتم طبقا لقوانين معينة ، والمادة الناتجة تخضع لنفس القوانين التي تخضع لها المادة المعروفة التي وجدت قبلها » .

وهو يشير الى ما دلت عليه الكيمياء من « أن بعض المواد في سبيل الزوال أو الفناء ، ولكن بعضها يسير نحو الفناء بسرعة كبيرة والآخر بسرعة ضئيلة . وعلى ذلك فان المادة ليست أبدية ومعنى ذلك أنها ليست أزلية ، اذ أن لها بداية » ، ثم يقول :

« فإذا كان هذا العالم المادي عاجزا عن أن يخلق نفسه أو يحدد القوانين التي يخضع لها ، فلا بد أن يكون الخلق قد تم بقدرة كائن غير مادي . وتدل الشواهد جميعا على أن هذا الخالق لا بد أن يكون متصفا بالعقل والحكمة . الا أن العقل لا يستطيع أن يعمل في العالم المادي كما في ممارسة الطب والعلاج السيكلوجي دون أن يكون هنالك ارادة ، ولا بد لمن يتصف بالارادة أن يكون موجودا وجودا ذاتيا . وعلى ذلك فان النتيجة المنطقية الحتمية التي يفرضها علينا العقل ليست مقصورة على أن لهذا الكون خالقا فحسب ، بل لا بد أن يكون هذا الخالق حكيما عليمًا قادرا على كل شيء حتى يستطيع أن يخلق هذا الكون وينظمه ويدبره ، ولا بد أن يكون هذا الخالق دائم الوجود تتجلى آياته في كل مكان . وعلى ذلك فانه لا مفر من التسليم بوجود الله خالق هذا الكون وموجهه (٢) .

ان طابع هذا الكلام ، وان كان يشبه استدلال المتكلمين الاسلاميين على وجود الله وعلى صفاته ، فانه ، كالكلام السابق ، نتيجة لمقدمات علمية . وطريقة العلماء في الكلام عن العالم سهلة ميسرة لمن يعرف اصطلاحهم العلمي ، لان منهجهم هو في الغالب المنهج المنطقي الرياضي ، وان قراءة عرضهم لرأى بقصد اثباته او دحضه تشوق العقل السليم .

وعالم ثالث ، هو مهندس متخصص في تصميم ما يسمى : « العقول الالكترونية » ، يشير في اثباته لوجود الله الى الخبرة النفسية والتجربة الشخصية ، ثم يصرح بأن عمله في تصميم الأجهزة سنين كثيرة جعله يقدر التصميم والابداع أينما وجد ، ثم يقول :

(١) نفس المصدر ص ١١ - ١٢ .

(٢) راجع كلامه في ما تقدم .

(٣) مونسا ص ٢٦ : ٢٧ .

« وعلى ذلك فانه مما لا يتفق مع العقل والمنطق أن يكون ذلك التصميم البديع للعالم من حولنا الا من ابداع أعظم لا نهاية لتدبيره وابداعه وعبقريته، حقيقة أن هذه طريقة قديمة من طرق الاستدلال على وجود الله ، ولكن العلوم الحديثة قد جعلتها اشد بيانا وأقوى حجة منها في أى وقت مضى .

ان المهندس يتعلم كيف يمجّد النظام ، وكيف يقدر الصعاب التي تصاحب التصميم عندما يحاول المصمم أن يجمع بين القوى والمواد والقوانين الطبيعية في تحقيق هدف معين . انه يقدر الابداع بسبب ما يواجهه من الصعاب والمشكلات عندما يحاول أن يضع تصميمًا جديدًا .

لقد اشتغلت منذ سنوات عديدة بتصميم مخ الكتروني يستطيع أن يحل بسرعة بعض المعادلات المعقدة المتعلقة بنظرية « الشد في اتجاهين » . ولقد حققنا هدفنا باستخدام مئات من الانابيب المفرغة والأدوات الكهربائية والميكانيكية والدوائر المعقدة ووضعها داخل صندوق بلغ حجمه ثلاثة أضعاف حجم أكبر « بيانو » . ولا تزال الجمعية الاستشارية العلمية في لانجلي فيد تستخدم هذا المخ الكتروني حتى الآن . وبعد اشتغالي باختراع هذا الجهاز سنة أوسنتين ، وبعد أن واجهت كثيرا من المشكلات التي تطلبها تصميمه ووصلت الى حلها ، صار من المستحيلات بالنسبة الى أن يتصور عقلي أن مثل هذا الجهاز يمكن عمله بأية طريقة أخرى غير استخدام العقل والذكاء والتصميم .

وليس العالم من حولنا الا مجموعة هائلة من التصميم والابداع والتنظيم . وبرغم استقلال بعضها عن بعض ، فانها متشابكة متداخلة ، وكل منها أكثر تعقيدا في كل ذرة من ذرات تركيبها من ذلك المخ الكتروني الذي صنعته . فاذا كان هذا الجهاز يحتاج الى تصميم افلا يحتاج ذلك الجهاز الفسيولوجي الكيمى البيولوجي الذى هو جسمى ، والذي ليس بدوره الا ذرة بسيطة من ذرات هذا الكون اللانهائي في اتساعه وابداعه ، الى مبدع يبدعه ؟؟

ان التصميم او النظام او الترتيب او سمها ما شئت ، لا يمكن أن تنشأ الا بطريقتين : طريق المصادفة ،

او طريق الابداع والتصميم .

وكلما كان النظام أكثر تعقيدا ، بعد احتمال نشأته عن طريق المصادفة، ونحن في خضم هذا النظام اللانهائي لا نستطيع الا ان نسلم بوجود الله .

اما النقطة الثانية التي أريد أن اشير اليها في هذا المقام ، فهي أن مصمم هذا الكون لا يمكن أن يكون ماديا . واننى اعتقد أن الله لطيف غير مادي . واننى أسلم بوجود اللاماديات ، لاننى بوصفى من علماء الفيزياء أشعر بالحاجة الى وجود سبب أول غير مادي .

ان فلسفتى تسمح بوجود غير المادى ، لانه بحكم تعريفه لا يمكن ادراكه بالحواس الطبيعية . فمن الحماسة اذن أن انكر وجوده بسبب عجز العلوم عن الوصول اليه . وفوق ذلك فان الفيزياء الحديثة قد علمتني أن الطبيعة اعجز من أن تنظم نفسها او تسيطر على نفسها .

وقد أدرك سير اسحاق نيوتن أن نظام هذا الكون يتجه نحو الانحلال ، وأنه يقترب من مرحلة تتساوى فيها درجة حرارة سائر مكوناته ، ووصل من ذلك الى انه لا بد أن يكون لهذا الكون بداية ، كما أنه لا بد أن يكون قد وضع تبعا لتصميم معين ونظام مرسوم . وأيدت دراسة

الحرارة هذه الآراء وساعدتنا على التمييز بين الطاقة الميسورة والطاقة غير الميسورة . وقد وجد أنه عند حدوث أى تغيرات حرارية فإن جزءا معيناً من الطاقة الميسورة يتحول الى الطاقة غير الميسورة ، وأنه لا سبيل الى أن يسير هذا التحول في الطبيعة بطريقة عكسية ، وهذا هو القانون الثانى من قوانين الديناميكا الحرارية .

وقد اهتم بولتزمان بتمحيص هذه الظاهرة ، واستخدم فى دراستها عبقريته ومقدرته الرياضية ، حتى أثبت أن فقدان الطاقة الميسورة الذى يشير اليه القانون الثانى من قوانين الديناميكا الحرارية ، ليس الا حالة خاصة من ظاهرة عامة تشير الى أن كل تحول أو تغير طبيعى يصحبه تحلل أو نقص فى النظام الكونى . وفى حالة الحرارة يعتبر تحول الطاقة من الصورة الميسورة الى الصورة غير الميسورة فقداناً أو نقصاً فى التنظيم الجزيئى ، أو بعبارة أخرى : تفتتاً وانحلالاً للبناء . ومعنى ذلك بطريقة أخرى أن الطبيعة لا تستطيع أن تصمم أو تبدع نفسها ، لأن كل تحول طبيعى لا بد أن يؤدي الى نوع من أنواع ضياع النظام أو تصدع البناء العام . وفى بعض الحالات قد يسير النظام من البسيط الى المركب ، ولكن ذلك لا يتم الا على حساب تصدع اكبر للتنظيم والترتيب فى مكان آخر .

ان هذا الكون ليس الا كتلة هائلة تخضع لنظام معين ، ولا بد له اذن من مسبب أول لا يخضع للقانون الثانى من قوانين الديناميكا الحرارية ، ولا بد أن يكون هذا المسبب الاول غيرمادى في طبيعته (١) » .

ان ذكر هذا النص كاملاً يغنى عن تحليله ، والمهم أن نلاحظ طريقة بيان الرأى والبرهنة عليه ، وهى طريقة مميزة للروح العلمية الحديثة من حيث نقطة البداية فى الاستدلال والسير فيه الى نتيجته .



نحن نعرف ان ديكارت استدلل على وجود الله من تفكيره في نفسه ، وادراكه وجود ذاته في عملية تفكيره ، واعتبر ادراكه لذاته كمقل أو كجوهر مفكر حقيقة أولية واضحة متميزة ، ولم يزل يفكر حتى اكتشف في عقله فكرة كائن كامل وجعلها أساساً للدليل الأنطولوجي في اثبات وجود الله ، وهو الدليل الذى نقده مفكرون كثيرون كما تقدم القول .

وها هو عالم متخصص في الرياضيات يصف لنا الأساس الذى يقوم عليه ايمانه بوجود اله : « هل هناك اله ؟ سؤال ينطوى على الفكر أو القدرة على التفكير ، وأنا لا أستطيع ان افكر في هذه القدرة دون ان أسلم بموجد لها .

فأنا لست جهازاً آلياً ، وتفكيرى يذهب الى أبعد مما يمكن أن يذهب اليه عقل من العقول الآلية ، فالعقل الآلي الحديث وظيفته تطبيق قاعدة معينة أو ايجاد علاقة معينة تبعاً لاصول محددة مرسومة . أما عملية التفكير فتختلف عن ذلك اختلافاً بيناً ، فهى تستطيع أن تنقيد بالقواعد

كما تستطيع أن تتغافلها . ان التفكير يتضمن استخدام المنطق والقدرة على الحكم ، كما يتضمن تذوق الجمال والاستمتاع بالموسيقى وتقدير الفكاهات والطرائف .

ان المنطق يستطيع أن يقرر صحة أحد البراهين أو خطأها ، ولكن الفكر هو الذى يبدأ المناقشة في أمر هذه البراهين ويوجهها ، وهو الذى يستطيع أن يخترع النظريات الرياضية الجديدة ويقيم الدليل على صحتها ، والفكر يتضمن القدرة على تحليل النفس ونقدتها . ومن الممكن تصميم آلة تلعب الشطرنج ولكن هذه الآلة لن تسعد بما تحققة من النجاح ، أو تسمت في خسارة اللاعب الآخر أو تحزن على ما وقعت فيه من الأخطاء .

فالفكر يتضمن أكثر مما تستطيع الآلة والقواعد الآلية أن تحققة . وانني أعتبر أن تفسير السلوك الانساني تفسيراً آلياً لا يستند الى أساس سليم ، لأنني أستطيع أن أفكر .

وأنا أعتقد أيضاً بوجود الله بسبب ما زودني به من الانفعالات ، ولكن هل أضعفت حجتي بهذا القول ؟ هل اعترفت بأن ايماني لا يقوم على المنطق وأنني أؤمن لأنني أخشى الا أكون مؤمناً ؟ كلا فطبيعتنا الانفعالية دليل على حكمة الله وتديره ، والا فكيف تكون حياة الانسان بغير هذه الانفعالات ؟ وكما يمكن أن يعمر الانسان على سطح الأرض بغير الدافع الجنسي وما يتصل به من الانفعالات ؟ ولماذا تنخفض نسبة وفيات الأطفال عندما يرداد حب آبائهم لهم ؟

انني أعتقد بوجود الله لأنه وهبني التمييز الاخلاقي ، فالجنس البشري لديه احساس فطري بما هو خطأ وما هو صواب . وكما يقول لويس في كتابه : « قضية المسيحية » : « قد تختلف أفكارنا ومع ذلك فاننا جميعاً ندافع عن حقوقنا ونشدد العدل » .

ان اعتقادي في الله يقوم أيضاً على حرية الارادة وذكائها - الارادة الانسانية التي وصفت بأنها العملية الشعورية الكاملة التي تقود الانسان الى اتخاذ قرار معين ، الارادة التي هي احدى الاقسام الكبرى التي يقسم علماء النفس قوى العقل اليها (القوتان الاخريان هما : الإدراك والشعور ، فانا عندما أرغب أو أريد شيئاً معيناً يتخذ عقلي قراراً به ، وارادتي هي التي تنفذه .

ويختلف الانسان في جميع هذه الصفات والمزايا عن سائر الكائنات الأرضية الأخرى فهو خليفة الخالق على الأرض ، ولعل هذا هو عين ما يعنيه القديس بولس بقوله : « ان للانسان نشأة مقدسة » .

ويتفق ما وصلت اليه العلوم حول وجود الله مع ما جاء في الكتب السماوية من أن الانسان يحصل على العلم بطريقتين : البصر والبصيرة . أما البصر فهو ما نتعلمه في حياتنا وما نكتسبه عن طريق حواسنا من الخبرة بأمور الحياة . وأما البصيرة فهي ذلك النور الذي يفرغه الله في قلوبنا فيكشف لنا ما لا نعلم . وكذلك الحال فيما يتصل بالايان بوجود الله ، اذ لا بد أن يقوم أولاً على البصر وملاحظة ظواهر كتلك التي أشرنا اليها سابقاً ، ثم نلتجئ بعد ذلك الى الله لكي يكمل ايماننا ويدعمه .

ان رجال العلوم يعتمدون على التجربة ، وأنا مقتنع بوجود الله اعتقاداً يستند الى أدلة

تجريبية ، ولكنها تجارب شخصية صرف . ومع ذلك فهي اقوى لدى من كل دليل ، وأشد اقناعا لى من أي برهان رياضي . لقد لمست هذا الدليل في نفسي منذ اثنتين وثلاثين سنة عندما كنت بحجرتي في القسم الداخلى بجامعة كورنل ، يوم جاءنى البرهان وأغدق الله على قلبي نور الايمان . لقد أصبح الله لدى أكبر من كل ما سواه ، حتى أننى أرى أن أفقد كل شيء في هذا الوجود ، ولا أرتد الى حالتي السابقة .

لقد كان هو سبحانه صاحب الفضل في هذا البرهان ، فهو الذى أنزله على قلبي وجعلني أعتقد في وجوده » .

من السهل أن نتبين هنا نزعة صوفية . تقوم على تأمل الذات والاستدلال مما يدركه الانسان في نفسه من الأحوال الداخلية ، وصاحب هذا الكلام يذكر نوعا من النور الذى يفيض من الاله على قلب الانسان والذي يتحدث عنه الصوفية . ومن الشيق أن يقارن الانسان بين كلام هذا العالم وما يحدثنا عنه الغزالي من نور اليقين الذى قذفه الله في صدره فأخرجه به من حيرة الشك وظلامه .

فهذا العالم المفكر يجمع بين الادراك الذاتى والاستدلال منه وبين نزعة تصوف ، لكنه لا يبين تجربته الصوفية الكشفية . وكلامه يدل على أن الانسان لا يستطيع أن يتخلص من دلالة نفسه على مبدأ وجودها ولا من نزعات التصوف .

واذا كان العلم يؤدي الى كشف الوحدة في نظام العالم من نواح شتى فإنه يؤدي بالضرورة الى وحدانية الخالق المدبر ، فبدلا من اثبات وحدانية الاله من طريق منطقي تحليلي يتلخص في ابطال التعدد على أساس أنه يبطل ذاته أو يؤدي الى المحال أو الى فساد النظام العالم ، وهذا ما نجده عند متكلمي الاسلام (١)، نجد عند العلماء دليلا على الوحدانية يخرج من دلالة وحدة الصنع على وحدانية الصانع .

وكان بعض المفكرين السابقين ، مثل ابن رشد ، يقولون أيضا بوحدة العالم ودلالاتها على وحدة صانعه ، لكنهم بنوا ذلك على ملاحظة الفائية في العالم . أما العلم الحديث فهو يثبت وحدة المادة الكونية ووحدة القوانين التي تحكم العالم ، وخضوع كل الأشياء لقوانين منسقة تدل على قدرة واحدة مهيمنة وحكمة شاملة .

كان هذا الكون دائما موضوع تأمل الانسان . وكان يتأمل بعقله الباحث عن حقيقة الأشياء وقوانينها ، وبخياله الفنى والشعري . وكانت الدلالة المستمدة من العالم دلالة اجمالية . وقال البعض في تفسيره الكون أقوالا لا سند لها ، حتى جاء العلم الحديث فتناوله بالدراسة على المنهج العلمى . وكما كان ذلك سببا في الاستفادة الخصبة من تطبيق المعرفة فإنه أيضا فتح المجال لدلالات لا تحصى ، وخصوصا الدلالة القاطعة على وجود الخالق القادر الحكيم .

(١) هذا هو « دليل التمانع » أو « دليل الممانعة » الذى استخرجه المتكلمون من قوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا » ، ووضعوه على صورة تحليلية مشهورة موجودة في كتب علم الكلام . وتتلخص في أنه لو كان هناك الهان مثلا ، مع افتراض قدرة كل منهما وفعله لما يريد ، وتعلقت ارادة احدهما وقدرته بفعل شيء على نحو معين وتعلقت قدرة الآخر وارادته بفعل ذلك الشيء على نحو آخر ، لنشا عن ذلك ما يبطل ألوهية احدهما أو كليهما أو انحلال النظام الكونى ، فلا بد أن يكون الاله الخالق المدبر واحدا .

واذا كان العلم الطبيعي الذي كان في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لا يزال ناشئاً قد اغتر بمكتشفاته القليلة ، فارتفعت أصوات فردية بالالحاد ، فان العلم الحديث يقترب من الايمان بالله اقتراباً حقيقياً . ولا يمكن غير ذلك ، لان الايمان بالله هو التفسير الوحيد الصحيح للعالم وما فيه .

ونظراً لأن بعض المشتغلين بالعلم وبعض الدين - لسبب أو آخر - يعادون الاديان يدعون أن العلم ونتائجه تعارض الايمان بالاله الخالق القادر الحكيم ، فانه قد ظهرت في القرن الحالي كتب لا تحصى لاثبات وجوده ، وكتبها قوم ينتمون الى كل طائفة من طوائف المفكرين والمشتغلين بالعلم ، ومن أحسنها وأيسرها فهما وأقواها حجة " وأشدّها اقتناعاً كتب المشتغلين بالعلم بمعناه الحديث . وبعض الكتب تشتمل على آراء متخصصين من جميع فروع العلم ، وتدل آراؤهم على روح جديدة في النظرة للعالم ، وهي انه نظام حكيم عقلي يدل على خالق حكيم . ويحس القارئ لهذه الكتب بمدى الشعور بالاعجاب والروعة أمام عظمة الكون ونظامه المحكم البديع ، وهو شعور متميز عن التقديس العاطفي للكون كما تجلى عند مفكرين ومتفلسفين ذوي نزعة صوفية شعرية ، لانه اعجاب عقلي .

واذا كان البعض يرى أن هناك روحاً من الايمان تسرى في العلماء وتزداد قوة كل يوم فان التحدث الى هؤلاء العلماء وقراءة كلامهم يدلان دلالة لا شك فيها على رغبة نزيهة في تقوية الايمان بالله ، باعتبار انه قضية علمية ، هي أساس لقضية أكبر شأناً ، وهي قضية الايمان .

ومن جهة أخرى نلاحظ أن كثيراً من المؤمنين يحاولون التعرف الى العلم ونتائجه ، وأن كثيراً من العلماء المؤمنين يلبون حاجة النفس الانسانية الى أفق أوسع من أفق الحياة العادية وشؤونها المادية ، فيكتبون في اثبات وجود الله ، كل منهم بحسب تخصصه .

ومع أن الالحاد أو التشكك في حقائق الايمان لا يزال موجوداً عند قوم مغرضين أو غير جادين في طلب الوضوح في تفكيرهم وحياتهم فان الحادهم لا ينطلي الا على جاهل بالعلم . ومن الملحدين من يكون مقلوباً على امره فيجهر بخلاف ما يؤمن به في قرارة نفسه .

واذا كان العلم بما كشفه من اسرار الطبيعة يثبت دعائم الايمان فان تأمل الانسان لنفسه في ظاهر امره وبواطن نفسه يهديه الى مصدر وجوده ووجود الأشياء .

فان كان البعض ، لسبب أو آخر باخلاص أو بغير اخلاص ، يجحد بما يرشده اليه عقله عند تأمل هذا الكون فان الانسان في العادة لا يمكنه أن يجحد ما يصل اليه من النظر في نفسه ، حتى لو لم يكن معه الا نفسه .

يقول أحد علماء الاسلام ، وهو النهرييندى من علماء القرن الرابع الهجرى :

ولو حلّ أقطارُ السموات عاقلٌ	أو احتلّ في أقصى بلادٍ تباعدُ
ولم يرَ مخلوقاً يدلّ على هدى	ولم يأتِه وحىٌ من الله قاصدُ
ولم ير الا نفسه كان خلقها	دليلاً على بارئ له لا يعاندُ
دليلاً على ابداعها واختراعها	منيراً على مرّ الدهور يشاهدُ (١)

وهذا الكلام الاجمالي يشير الى نقطة بداية مؤكدة يمكن منها التفكير المؤدى الى معرفة الله.

واذا كان يجوز الجدل حول حقيقة المفاهيم والتصورات المجردة وامكان اتخاذها اساسا للاستدلال ، فانه لا يجوز حول ادراك الانسان لذاته وادراكه لهذا العالم الذى يقع فى متناول حواسه ويتمثل فى وعيه على نحو مباشر .

والآن لا بد من السؤال :

الى اى مدى يسير بنا العلم فى طريق الايمان ؟ وهل ما نصل اليه من طريق العلم يكفى عقولنا ويرضى حاجة ارواحنا ؟ وما هو محتوى ما يمكن ان نسميه التدين العلمى وما مدى كفايته وارضائه لحاجات روح الانسان ؟ .

قلنا ان العلم لا يتكلم الا بقدر ما يدرك من الوقائع ، وبقدر ما يستنتج منها فى ضوء المنطق العلمى . والعلماء ، فى العادة ، لا يتكلمون خارج دائرة تخصصهم . لكن للدين أهمية بالنسبة لكل انسان لأنه يمس أصل الانسان ومصيره ومعنى حياته وغايتها ، وله شأنه فى تنظيم حياة الانسان فيما بينه وبين نفسه وفيما بينه وبين غيره ، هذا الى أنه يتكلم عن موضوعات هي اصول كبرى لوجهة نظر خطيرة فى الكون والحياة ومصدرها .

فلا شك انه من الخير ان يساهم العلم بنصيبه فى توضيح هذه الاصول الكبرى وتثبيتها ، وخصوصا انه يدرس الشيء الوحيد الذى يمكن ان يكون موضوع المعرفة ومصدرها ، والذى يحوى فى ذاته من الاسرار والاعماق ما قد يعين على درك اسرار واعماق ابد .

لكن العلم مهما مضى فى طريقه فانه مقيد بحدود موضوعه وامكان الاستنتاج منه وبحدود العقل الطبيعى وقيمة مفاهيمه وتصوراته .

ولا شك فى انه اذا كان هذا العالم بما فيه الانسان ، اعنى جملة نظام الكون وجملة نظام النفس والعقل ، مظهرا تجلت فيه قدرة الخالق المبدع ، وظهرت فيه آيات علمه وحكمته ، فانه يحمل الدلالة المتنوعة على خالقه . لكن العالم مخلوق حادث ، محدود فى وجوده وصفاته ، على حين ان خالقه ازل ابدى لا نهاية لوجوده ولا لكماله .

فالعالم ان دل على الخالق فان دلالاته رمزية صرفة ، هي مجرد اشارة لشيء مطلق مختلف تماما ، هي دلالة فعل على فاعل ، فشتان ما بينهما ؟!

واذن فان استنتاجات العلم فيما يتعلق بالاله وصفاته لها قيمة كبيرة ، لانها دلالة عقلية ، لكن يجب علينا ان نعتبر ما يوصلنا اليه العلم مجرد علامة او اشارة . ومن اطراف اسرار هذه اللغة العربية ان الكون الذى نشاهده ، هو وجملة نظام الخلق ما نراه منه وما لا نراه ، يسمى بكلمة : « عالم » التى معناها : « العلامة الكبيرة » .

فاذا كنا مثلا نعرف من النظر فى هذا العالم ، وفى حدود الاستنتاج الدقيق ، ان موجد العالم ليس ماديا ، وانه قادر حكيم ، مبدع ، مريد ، . . الى غير ذلك من الصفات ، فان ما نراه لا يكفى فى ان يدل على ان صفات المبدع لا نهاية لها الا بخطوة عقلية جديدة هي : ان الشيء

الحادث لا بد أن يرجع آخر الأمر إلى فاعل حق موجود بذاته ، كما تقدم القول أكثر من مرة .
ثم أن ما نراه لا يدل على كل صفات المبدع ، لأن العلة أكمل من معلولها ، لا من جهة أن صفاتها
أعظم من صفات المعلول بما لا يقاس وحسب ، بل أيضا من جهة أن لها من الصفات الذاتية ما لا
يظهر في المعلول ، ولا يمكن أن يظهر .

وأذن فلا بد من اكمال المعرفة العلمية بكمال الإله وجلاله ، وهذا الاكمال لا يصح أن يؤخذ
من تصورات عقلنا المحدود ، ولا من تخيل كمال أو استحسان صفات نضيفها إليه ، لأن هذا كله
تصورات شخصية نسبية . بل يجب علينا التماس المعرفة بالإله من الإله نفسه ، بأن يعرفنا بنفسه
بذاته وصفاته ، ويكشف لنا من أسرار إرادته وحكمته ما لا نصل إليه ، وذلك يكون بتعليم منه
يأتي إلينا ونحاول أن نفهمه فهما صحيحا .

ومهما كان الأمر فإن على من يطمح إلى المعرفة العليا بالإله أن يحاول تحطيم حجاب الحس
والعالم الحسي والوصول إلى المعرفة المباشرة بالإله ، وهي تجربة خاصة أو معرفة ذوقية بقدر
ما تتسع لها طاقة العقل ، لأنه لا يعرف الإله حق المعرفة إلا الإله نفسه .

ثم إذا آمنا من طريق الاستدلال العلمي بوجود الإله الخالق ، فكيف نعرف الحكمة من صدور
هذا الخلق عنه ، والعوالم التي خلقها غير عالما ، وأنواع الموجودات التي نحتل مكانا بينها ،
وحكمته من خلق الإنسان والمعنى الذي إرادته من وضع الإنسان على هذا الكوكب ، وما هو القانون
والمثل الأعلى الذي يجب أن يحكم حياة الإنسان ، وما سر وجود العقل مع القدرة والاختيار في
الإنسان وصلاحيته ذلك لفعل الخير والشر ، وماذا يفعل الإنسان بحياته وماذا يكون موقفه إزاء
خالقه ، وما مدى مسؤوليته عن هذا كله ، وما مصيره بعد هذه الحياة ، هل الروح خالدة ؟
وهل من حياة أخرى للروح ؟ وأي نوع من الحياة هي ؟

كل هذه أسئلة لا يمكن تفاديها ، لأنها إنسانية ، وهي مجال المشكلات والحاجات والأزمات
الإنسانية ، وقد عبرت الإنسانية عن الحاجة إليها تعبيرا نظريا وعمليا . لكن العلم لا يجيب
عنها ، وليس له وسيلة لذلك ، ولا العقل له وسيلة لذلك .

أنه يمكن ، ولا شك ، بعد الوصول إلى الإيمان العلمي بوجود الإله الخالق القادر الحكيم ،
أن نستنتج على نحو منطقي دقيق دقة الاستنتاج الرياضي بعض الآراء ، لكن ذلك يبقى شيئا
كليا عاما ، ولا نستطيع أن نعرف المحتوى أو التفاصيل .

فمثلا : إذا قام الدليل العلمي القطعي على وجود خالق حكيم لهذا العالم ، فإنه ينتج لنا منطقيا
أنه لا يخلق عبثا ولا باطلا ، وأنه لا يخلق العالم ثم يترك تدبيره ، ولا يخلق الإنسان العاقل الذي
يتوَّب عقله إلى المعرفة إلا ويعطيه علما فوق ما يصل إليه بوسائله العادية ، فيحدثه عن عوالم
وموجودات لا يعلمها . وهو لا يتركه بلا تعليم يبين له الحكمة من وجوده والواجبات عليه في
حياته نحو ربه ونحو نفسه ونحو غيره ، ويجيب له عن أسئلته عن الحياة وما بعدها . . وهكذا .

لكن هذا كله ، وإن كان استنتاجا صحيحا ، فإنه لا يعيّن لنا شيئا .

ولا يمكن مهما تكلف الانسان أن يصل في هذه الامور الى تحديد ، وهذا من ادلة الحاجة الى التعليم الالهى وافتقار الخلق اليه ، لا لان عقولهم في ذاتها عاجزة عن الحكم على الامور ، بل لانها ليس من شأنها التحديد بين الجائزات ، ولانها رغم ادراكها للقيم ليس من شأنها ايجاب الواجبات . لان العقل وسيلة للمعرفة والادراك ، وليس مشرعا في امور تتجاوز ميدانه .

فلا بد من اكمال المعرفة العلمية التي يتوصل اليها العقل من النظر في نفسه وفي الكون بمعرفة تأتي من مصدر الكون والعقل فتساعد العقل على رؤية العالم في ضوء جديد . وفي هذا فائدة للعلم وللدين وللانسان .

وكما لا غنى لعالم الدين عن معرفة الثمرات الكبرى للعلوم الكونية والطبيعية والانسانية ، لانه يؤمن بخالق الكون والانسان ، فكذلك لا غنى لعالم الكونيات وعالم الطبيعة عن الاستشارة بهدى الدين ، لانه من طريق العلم يؤمن باله قادر حكيم .

ان العلم يؤمن بمبدأ العلية وبعلة للعالم ، وهو يؤمن بما لا يرى ولا تدركه الحواس الفاصرة ، ويؤمن بأن هذا العالم تصميم عقلى يدخل في اطارات عقلنا ، فليس في العالم ولا في العقل ما يمنع العالم من قبول الدين المنزل .

لانه ، لما كان الدين المنزل من عند خالق العالم والانسان ، وكان موجها للانسان المزود بالعقل والحواس ، وهو في هذا العالم ، فانه يتحتم من حيث المبدأ ان يكون هناك اتفاق بين حقائق الدين وبين ما يصل اليه العقل من علم ، بشرط ان يكون الدين المنزل على حالة صحته الاصلية ، وان نفهمه فهما صحيحا ، وان يكون العلم الذى نصل اليه صحيحا ، وان نعرف حكم العقل الصحيح وحدود احكامه .

وهذا امر جدى عظيم الاهمية ، تحقيق بأن يعنى به الانسان المفكر . ولا خوف من النتيجة ، فقد دلت التجربة على نجاح المحاولة في الاديان المنزلة كلها ، على نحو مرض ، اذا صرفنا النظر عن المتطرفين في جانب أو آخر ممن لا يعتد برأيهم . واذا نظرنا في الاسلام مثلا وجدنا ان « المتكلمين » اقاموا مذاهبهم على اساس العقل ، وان الفلاسفة من ايام الكندي الى ايام ابن رشد اكدوا اتفاق الدين والفلسفة .

فالكندى (١) يقول : ان كل ما جاء به الدين الاسلامى يمكن ان يفهم « بالمقاييس العقلية » التى لا يرفضها الا جاهل ، وابن رشد يقول : انه لما كان الدين حقا فانه لا يمكن ان يناقض العلم البرهاني ، لان الحق لا يضاد الحق بل هو يوافقه ويشهد له (٢) .

ولما كان الاسلام دين عقل وعلم ، وكان القرآن قد تكلم عن العالم ونظامه ، وامر بالنظر فيه بالحس والعقل ، للاستدلال على وجود الله ، فان العالم المسلم جدير بأن يؤمن بالعلم كما يؤمن بالدين ، فيطلب العلم بالكون لانه سبيل المعرفة بالله .

(١) راجع رسائله الفلسفية ، ج ١ القاهرة ، ١٩٥٠ . خصوصا رسالته في « الابانة عن سجود الجرم الاقصى وطاقته لله عز وجل » ورسالته « في كمية كتب ارسطو »

(٢) فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، لابن رشد

ومنذ اتصال الاسلام بالعلوم والفلسفات افبل المسلمون على طلبها وتناولوها بالدراسة والنقد وانشأوا علومهم وفلسفتهم . وقد واجهوا ثمرات العلوم والفلسفات اكثر من مرة ، في العصر العباسي الاول وفي القرن التاسع عشر ، ونجحوا في تمثيل العلوم والفلسفات ، وفي تثبيت الايمان - الذي هو علم يقوم على العلم - بفضل تجديد المعرفة . وهم اليوم يواجهون المهمة نفسها .

وقد ظهرت في الفترة الأخيرة كتب كثيرة لعلماء ومفكرين مسلمين وفيها نظروا للعلم الحديث ونمرائه في ضوء آيات القرآن التي تتكلم عن العالم وعجائبه وظاهرائه واسرارها ، لكنها لا تزال محاولات متفرقة .

وقد ظهرت في عشرات السنين القليلة الماضية كتابات كثيرة لعلماء ومفكرين مسلمين حاولوا فيها فهم آيات القرآن التي تتكلم عن الكون وآياته في ضوء نتائج العلم ، او هم حاولوا تفسيرها تفسيراً علمياً . لكن ذلك كان محاولات متفرقة . فما اجدد العلماء المسلمين ان يجتهدوا في العلم وان يدرسوا ما في القرآن من اشارات كونية ، وان يستفيدوا مما اشتمل عليه من تنبيهات واحكام كلية تتعلق بالكون ، وان يتأملوا دقائق المعاني الكامنة في آياته وكلماته . وان هذه دراسة تشوق العقل وتفتح امامه آفاقاً عليه ان يدرسها دراسة تعمق وتمحيص .

ان القرآن ، كما يقول عن نفسه « ذكر حكيم » و « علم » و « حكمة » ، فهو ينبه الحس والعقل ويوجههما الى آيات الكون في ضوء احكام وقضايا كلية او شاملة .

وليس الفرض من ذلك مجرد تثبيت الايمان بالله ، وهو اعلى معرفة علمية فلسفية ، بل ايضا الاستمتاع بلذة العلم والبحث العلمي .

ولا يصح الظن بان العلماء الغربيين العاكفين على البحث في العلوم بعيدون عن منابع الفكر الديني او الفلسفي القديم والحديث ، كلا ، انهم يعرفون تاريخ علومهم ، ويلمون بنصوص الدين وآراء علمائه ، ويراولون عملهم العلمي في جو من ثقافة متكاملة . واذا كان منهم معرضون عن ذلك فانهم ، وان كانوا يصلون في العلم الى ما يصل اليه غيرهم - لان وسائل المعرفة العلمية مطيعة لمن يريد استعمالها ويجد في الوصول اليها - فانهم تنقصهم روح البهجة الناشئة عن ادراك ما في الكون من آيات الدقة والروعة الدالة على الخلاق العظيم .

واذا كان دليل العلم قد اثبت وجود الاله القادر الحكيم، فانه بذلك يضع العالم امام مسئولية كبرى ، فيما يتعلق بواجبه نحو هذا الاله وحكمته من وجود الانسان ، وفيما يتعلق بواجبه نحو ما يترتب على استعمال نتائج البحث العلمي . فهي قد تستعمل لخير الانسان او للاحاق الضرر به ، ومن هنا يجب على العالم الحديث ان يهتم بالنتائج التي تترتب على استعمال المعرفة العلمية اهتمامه بالبحث العلمي نفسه .

ومن هنا يصبح الايمان بالاله باعثاً على معرفة حكمته وعلى احترامها ، فيكون العلم مؤيداً للايمان وعاملاً على كمال الانسان وسعادته .

كان العلم الحديث سببا في زعزعة الايمان احيانا ، وذلك يرجع الى انه لم يكن علما صحيحا ولا كافيا ، واليوم أصبح العلم داعيا الى الايمان ، وذلك بفضل ازدياده وصحته .

قال لورد كيلفن ، احد علماء الطبيعة البارزين :

« اذا فكرت تفكيرا عميقا فان العلوم سوف تضطرك الى الاعتقاد بوجود الله » .

وكان الفيلسوف الانجليزى فرانسيس بيكون يقول :

« ان قليلا من الفلسفة يقرب الانسان من الالحاد، اما التعمق في الفلسفة فانه يرده الى الدين » .

والله يقول في القرآن الكريم بعد تنبيهه الى بعض آيات الكون :

« انما يخشى الله من عباده العلماء » (س ٣٥ - فاطر ، ٢٨) .

وهو يقول مؤكدا انتصار العلم بالله والايمان به ، بعد اكتمال المعرفة الانسانية :

« سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ، اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد » (س ١٠١ - فصلت ، ٥٣) .

(١) فيما عدا المصادر المذكورة في مواضعها اعتمدت ، في نقط لم تتيسر مراجعتها ، على المقالة الممتازة التي كتبها تيلور في دائرة معارف الدين والأخلاق عن الايمان بالله Theism وقد اشرت الى دائرة المعارف هذه بالحروف (Encyclopaedia of Religion and Ethics) E.R.E.

أحمد أبو زيد

أزمة العلوم الإنسانية

في الاجتماع السنوي الذي عقدته الجمعية الأمريكية لعلم الاجتماع American Sociological Society في مدينة شيكاغو عام ١٩٥٨ ، القى العالم الأمريكي الشهير تولكوت پارسونز Talcott Parsons محاضرة بعنوان « علم الاجتماع كمهنة Sociology as a Profession » أثارت كثيرا من الجدل والمناقشات حول ماهية ذلك العلم وميدانه ومناهجه ونظرة المستغلين به الى انفسهم ، وهل يعتبرون انفسهم حرفيين ومهنيين يلتزمون بأصول المهنة في كل خطوة يخطونها ؛ وما هي تلك الاصول والقواعد ؛ وما اثر ذلك الالتزام على مستقبل علم الاجتماع نفسه ونوع المشاكل التي يجب عليهم دراستها والتعمق فيها . وقد ادى هذا كله الى انقسام العلماء الى فئتين ، ترى احدهما وجوب توفر العالم على دراسة مشاكل محددة بالذات للتعرف على كل دقائقها وتفصيلاتها بما يتفق مع مستلزمات التخصص المهني الدقيق حتى وان كان ذلك على حساب النظرة العامة الشاملة الى الحياة الاجتماعية ككل ، او الى الخصائص الاساسية التي تميز المجتمع الذي يدرس الباحث تلك المشكلة او المشاكل المحددة فيه ؛ بينما ترى الفئة الثانية انه على الرغم من اهمية التخصص الدقيق والدراسة التفصيلية لمشاكل جزئية محددة فان المبالغة في ذلك الاتجاه تؤدي في آخر الامر الى تحديد مجال علم الاجتماع وتضييق افق الباحث نفسه ، وعزله عن التيارات والاحداث العالمية

(*) دكتور أحمد أبو زيد ، استاذ الأنثروبولوجيا الاجتماعية بجامعة الكويت (بالاعارة من جامعة الاسكندرية) . عمل خبيرا لشتون الجماعات القبلية بمنظمة العمل الدولية بجنيف ، كما قام بأبحاث حقلية بين الجماعات البدوية في معظم الدول العربية .

من مؤلفاته : « البناء الاجتماعي : مدخل لدراسة المجتمع » ، وقد ظهر منه الآن جزآن عن « المفاهيم » و « الأنساب » ويزاوج في كتاباته بين الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع .

نتيجة للتركيز على مشكلة واحدة محدودة بحدود الزمان والمكان ، وهو الامر الذى يتعارض مع ماهية علم الاجتماع باعتباره احد العلوم الانسانية التى تهدف قبل كل شىء الى دراسة الانسان فى ذاته . وحسم الخلاف احد اساتذة جامعة شيكاغو حين ذكر زملاءه بالتقاليد القديمة التى كانت سائدة بين علماء الاجتماع الاوائل الذين كانوا يجمعون بين اتساع الثقافة وشمول النظرة ، وانه يعتقد بناء على ذلك ان علماء الاجتماع هم من اصحاب الثقافة الواسعة المتنوعة ، وليسوا من اصحاب النظرة الضيقة المتزمتة وان « هذه الجمعية » ، اى « الجمعية الامريكية لعلم الاجتماع » هى فى المحل الاول جمعية علماء مثقفين وليست جمعية حرفيين ومهنيين . ومن الطريف ان الرأى استقر بعد الاجتماع على تغيير اسم الجمعية ، فاصبحت « الرابطة الامريكية لعلم الاجتماع American Sociological Association وقد علق بعض الظرفاء على ذلك بأن تغيير اسم الجمعية كان خير ما تمخض عنه ذلك الاجتماع السنوى ، اذ لو كانت الجمعية تمسكت باسمها القديم وقبلت فى الوقت نفسه الدعوة الى اعتبار علم الاجتماع حرفة او مهنة لصدق على الجمعية وعلى العلماء الاسم الذى تشير اليه الحروف الاولى من اسم الجمعية ذاتها وهو A.S.S. ، اى (جشش)

ومع ما فى هذه الملاحظة الاخيرة من طرافة وقسوة ، فان لتلك المناقشات مغزاها العميق ، ليس فقط بالنسبة لعلم الاجتماع ، بل وايضا لكل لعلوم الانسانية ، لانها تكاد تلخص حقيقة الازمة الراهنة التى تواجهها هذه العلوم ، والتى تتمثل بوجه خاص فى اختلاف الآراء حول طبيعتها ، ودقة المناهج واساليب البحث التى تتبعها ، ونوع الالتزامات التى يجب ان تلتزم بها ازاء الانسان والمجتمع ، والعلاقات المختلفة التى تقوم بين فروعها ومدى الاعتماد المتبادل الذى يمكن ان يقوم بين هذه الفروع والتخصصات وما الى ذلك . وعلى الرغم من ان معظم هذه المشكلات قديم ودارت حوله مناقشات طويلة منذ اواخر القرن الماضى ، وبخاصة فيما يتعلق بعلم الاجتماع ، ثم تجددت هذه المناقشات بعد الحرب العالمية الاولى وبخاصة فيما يتعلق بالانثروبولوجيا ، فان الظروف الحالية التى يمر بها المجتمع الانسانى والتقدم الملحوظ الذى حققته العلوم الطبيعية والبيولوجية ، وتخلف العلوم الانسانية فى الوقت ذاته وعدم قدرتها على اللحاق بتلك العلوم ، ابرزت اهمية هذه المشكلات بشكل غير عادى . ومن الخطأ ان نعتقد ان الاهتمام بالمشكلات الاجتماعية والسياسية وغيرها من المشكلات الانسانية احدث عهدا بكثير من الاهتمام بالظواهر الكونية او الفيزيائية . بل ان العلوم الانسانية وبالذات علم الاجتماع او علم المجتمع ، كانت فى بعض فترات التاريخ تبدو اكثر تقدما من على الطبيعة (الفيزياء) كما هو الحال مثلا فى ايام اليونان وبخاصة ايام افلاطون . ولكن بمجىء جليليو Galileo ونيوتن Newton احرزت العلوم الطبيعية من النجاح ما لم يكن مرتقبا ، وتفوقت كثيرا على غيرها من العلوم . ومنذ عهد باستير Pasteur ، نظير جليليو فى علم الحياة ، احرزت العلوم البيولوجية نجاحا يكاد يعادل ما احرزته العلوم الطبيعية . ولكن العلوم الاجتماعية لا يبدو الآن انها وجدت من يحقق لها ما حققه جليليو للعلوم الطبيعية (١) . ومن هنا كان لا بد للمشتغلين بالعلوم الانسانية من ان يتعرفوا على أسباب ذلك التخلف الذى تعاني منه العلوم الانسانية من ناحية ، والطريقة المثلى للخروج من ذلك التخلف الذى يكاد يشبه الجمود ، ومن هنا

(١) بوبر ، كارل : عثم المذهب التاريخي ، دراسة فى مناهج العلوم الاجتماعية - ترجمة الدكتور عبد الحميد صبره ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ١٩٥٩ ، صفحة ٩ .

أيضا كان لا بد لهم من الاهتمام بالمسائل المنهجية وبخاصة المناهج التجريبية المتبعة في العلوم الطبيعية بالذات . وهذه أيضا حركة قديمة ترجع الى أيام جون ستيوارت ميل : J. S. mill الذي أراد « اصلاح » علم الاجتماع بالاسنعاة بالمناهج التجريبية مثلما فعل فونت Wundt في محاولته « اصلاح » علم النفس . ومع أن هذه المناهج حققت كثيرا من النجاح في علم النفس فهناك كثير من الشك في مدى ما حققته من نجاح في العلوم الإنسانية .

ولقد ترتب على سرعة التقدم العلمى والتكنولوجى فى السنوات الأخيرة مع تخلف العلوم الإنسانية أن زاد التشكك فى قيمة وجدوى هذه العلوم ، على الأقل فى حالتها الراهنة . وساعد على ذلك ما طهر من انعزال كثير من المشتغلين بهذه العلوم عن الأحداث الهامة فى مجتمعاتهم وعجزهم عن ملاحقة التغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والايديولوجية التى يمر بها العالم الآن . وانعكس ذلك واضحا فى موقف كثير من الحكومات من كلا الفئتين من العلوم ومدى اهتمامها بها ، وهو اهمام يمكن ان نقيسه بحجم الانفاق على كل منهما . وقد تكفى بعض الامثلة القليلة لتوضيح ذلك : فالمعروف مثلا ان حكومة الولايات المتحدة الامريكية انفقت على تدعيم البحوث العلمية والهندسية فى عام ١٩٦٦ ما يزيد على خمسة عشر بليون دولار ، وهو مبلغ ضخم ، ولكنه يرتفع الى ما يقرب من العشرين بليون دولار اذا اخذنا فى الاعتبار المساعدات الاخرى الثانوية وغير المباشرة التى بذلت فى هذا المضمار . ويزيد هذا المبلغ زيادة هائلة ليس فقط عن كل ما تكلفه الجهود العلمى خلال الحرب العالمية الثانية ، بل انه يزيد ايضا على كل ميزانية الحكومة الفيدرالية فى السنة السابقة مباشرة على الهجوم على بيرل هاربور (٢) . وقد ارتفع حجم الانفاق اكثر من هذا بكثير بعد عام ١٩٦٦ نتيجة لتشعب البحوث العلمية والهندسية وتعقدتها وامتدادها الى ميادين جديدة بعد ان دخل العلم مرحلة غزو الفضاء . وبعد ان كان البحث العلمى فى امريكا يكاد ينحصر فى الجامعات ومعاهد البحث العلمى وبعض الشركات الصناعية الكبرى نزلت الادارات الحكومية المختلفة الى هذا الميدان بقوة عارمة وميزانيات ضخمة واعداد كبيرة جدا من العلماء المتخصصين الكفاء ، وهو امر جديد لم يكن لامريكا سابق عهد به . وليس المهم هنا هو ضخامة الانفاق على العلوم الطبيعية فى ذاتها . فهناك بغير شك ما يبرر ذلك الانفاق او بعضه على الأقل . وانما المزعج حقا هو ذلك التقدير المقابل فى الانفاق على العلوم الإنسانية وعدم الاهتمام اهتماما كافيا بتدعيم البحوث فى هذه المجالات على الرغم مما يرتبط فى الاغلب بالتقدم العلمى والتكنولوجى من ظهور كثير من المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التى تحتاج الى حلول سريعة حاسمة ، وما يتطلبه هذا كله من ضرورة دراسة الاوضاع الجديدة وفهم منطق العلم والتكنولوجيا وآثارهما فى الحياة الإنسانية . وليس من شك فى ان هذا كله خلىق بأن يلقى اعباء جديدة على المشتغلين بالعلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية على السواء ، حيث يتعين على كل من الطرفين محاولة فهم الطرف الآخر والتعرف على ميادين ابحائه واهتماماته والعمل على تعديل نظرتيه فى ضوء ذلك الفهم الجديد ، على اساس انه لا بد من تصحيح التوازن بين العلوم الطبيعية والإنسانية أو تضيق الهوة التى تفصل بينهما بقدر الامكان . والشئ الغريب هو انه على الرغم من الشعور المتزايد بخطورة الموقف الناجم عن اختلال

التوازن ورجحان كفة العلوم الطبيعية الى الحد الذى يهدد مستقبل المجتمع البشرى بأسره ، فان الخطوات الايجابية التى اتخذت للآن قليلة وغير فعالة . ففى انجلترا - مثلاً - وهذا مثال آخر له مفزاه وان لم يكن مثالا صارخا كأمريكا ، نجد ان مجموع ما ينفق على العلوم الاجتماعية اقل من جزء من ألف جزء مما ينفق على العلوم الطبيعية ، وان هذه النسبة الضئيلة تزداد تضاملاً لو أخذنا فى الاعتبار ما تنفقه الصناعة ايضا من اموال على البحث العلمى والتكنولوجيا (٣) .

وقد يرجع بعض هذا التخلف الذى تعانيه العلوم الانسانية الى قلة الانفاق على البحوث ، وان كان يمكن فى الوقت ذاته تفسير الانصراف عن تدعيم هذه البحوث ذاتها الى قلة العائد الملموس منها ، والى اخفاق المشتغلين انفسهم بهذه العلوم فى تدعيم مركزهم وافناع الحكومات والمجتمع بجدوى ابحاثهم التى كثيرا ما يشوبها الجدل والافتراضات الفضفاضة والتعميمات التى لا تستند الى اساس متين من الواقع . وربما كان هذا من بين الاسباب التى دفعت پارسونز الى القيام بدعوته المتطرفة التى اشرنا اليها ، والى الاهتمام الزائد باتباع المناهج التجريبية ومحاولة محاكاة العلوم الطبيعية فى اساليبها ، على ان يؤدى ذلك الى احراز التقدم المأمول . ومن الصعب ان نناقش هنا بالتفصيل ازمة العلوم الانسانية المختلفة ، ولذا سنقتصر فى معظم الاحوال على الاشارة الى اثنين فقط من هذه العلوم ، وهما علم الاجتماع والانثروبولوجيا ، او كما يسميان احيانا ، علم المجتمع وعلم الانسان ، كمثالين يوضحان الوضع القائم فى المجموعة كلها . فالمشاكل على اية حال واحدة او متشابهة الى حد كبير .

ولكن مهما يكن من امر تخلف العلوم الانسانية ، فليس نمة شك فى انها خليفة بأن تلعب دورا هاما فى حياة الانسان المعاصر وانسان المستقبل ، بل وقادرة على الاضطلاع بهذا الدور بشكل لم يتيسر لها من قبل ، وان تساعد على حل كثير من المشكلات والازمات التى نجمت عن التقدم التكنولوجى الحديث . والمعروف ان علم الاجتماع بالذات ظهر كنوع من الاستجابة للأزمة التى كان يمر بها المجتمع الاوروبى خلال المرحلة الديناميكية التى ترتبت على ظهور الثورة الصناعية

(٣) Eysenck, H.J.: *Sense and Nonsense in Psychology*, Pelican 1966, P. 12.

ويذكر آيزنك كمثال للتقدير فى الانفاق على الدراسات الانسانية ما يحدث فى مجال علم النفس باعتباره أحد العلوم الانسانية المتقدمة ، ويقارن فى ذلك بين ما تتكلفه مشكلات اختبارات قياس ذكاء الأطفال للتعرف على قدراتهم وميولهم ، مما يساعد على وضع خطة علمية سليمة لتوجيههم منذ صغرهم فى الحياة وبين ما ينفق على بعض الأمور الأخرى التى قد لا تكون لها كل هذه الأهمية فى حياة الانسان . ومع أن اختبارات ذكاء أطفال المدارس بين سن السادسة والحادية عشرة لا يكلف الواحد منها سوى تسعة بنسات وان الأمر يحتاج الى تطبيق خمسة اختبارات على فترات متباعدة، بحيث تقل تكاليف الاختبارات كلها عن أربعة شلنات وهو مبلغ زهيد جدا ولا يمكن قياسه بما ينفقه أى شخص عادى على اصلاح أداة يلحقتها التلف من الأدوات التى يستخدمها فى حياته اليومية ، فان هناك صعوبة بالغة فى توفير المال اللازم لتطبيق هذه الاختبارات على كل تلاميذ المدارس فى تلك السن على الرغم من الفائدة الكبرى التى سوف تعود على الفرد نفسه وعلى المجتمع ككل ، وعلى الرغم من ان ذلك قد يوفر على المجتمع كله وعلى الفرد ذاته كثيرا من المتاعب وخيبة الأمل والمجهود الضائع التى قد تحدث فى المستقبل اذا لم تطبق هذه الاختبارات وامثالها. انظر فى ذلك صفحات ١٣ - ١٧ من كتاب آيزنك السابق ذكره .

والثورات السياسية والظروف التي احاطت بعصر التنوير وحروب الاستقلال والثورات في أمريكا وأوروبا والفتوحات والحروب النابليونية . وكان الغرض من قيامه كحركة جديدة هو إيجاد وسائل وطرق واساليب يمكن بها تحليل العلاقات الاجتماعية المتشابكة المعقدة وتقريبها إلى الأذهان . وهذا معناه أن علم الاجتماع نما وترعرع في عالم سريع التغير نسبيا كان يبدو حينذاك على أنه ينحرف بسرعة فائقة عن الأوضاع الراسخة الموروثة ، كما كان الإنسان نفسه يبدو فيه ضائعا لا يعرف أين يسير ، كما كان يشعر بأنه أصبح عاجزا تماما أمام نتائج أعماله وأفعاله التي لم يكن يقدر نتائجها حق التقدير . لقد كان علم الاجتماع بذلك بمثابة المطلب العقلي لنوع جديد من العلماء يختلفون كل الاختلاف عن سبقتهم من الكتاب الذين لم يدخروا وسعا رغم امكانياتهم المتواضعة - في فهم الإنسان والمجتمع (٤) . ولقد كان العلماء الأوائل يرون في علم المجتمع - حسب قول فريدريش بوخولتز Friedrich Buchholz - نوعا من الدراسة الفذة الفريدة التي لم تكن العصور السالفة تعلم بإمكان قيامها ، كما كانوا يرون في المشتغلين بذلك العلم الجديد طرازا خاصا من المفكرين يركزون كل اهتمامهم ويحصررون كل أهدافهم في محاولة تقريب العلم من حالة المجتمع وأوضاعه ، وبالتالي يعملون على تكييف ذلك العلم الجديد للمجتمع . ومع ذلك فلم يحاولوا أن يطلقوا عليه اسما معينا . والمعروف أن الذي سمي علم الاجتماع بذلك الاسم هو أوجيست كونت Auguste Comte الذي كان يخضع ذلك العلم للقول الفرنسي المأثور : *Savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir* أي أنه كان يعتبر الغاية الأخيرة من علم الاجتماع هي التنبؤ أو التكهّن ، وأن الغاية من التنبؤ هي التحكم والتوجيه والإرادة . وبالتالي فإن علم الاجتماع كان من ضمن أهدافه التغلب على الجموح الأعمى والنتائج غير المرئية وغير المقصودة التي قد تترتب على أفعال الإنسان (٥) . وهذا هو بالضبط ما يبدو عليه الوضع الآن مع كثير من الفوارق في الدرجة بطبيعة الحال . فالعالم يمر في الوقت الحاضر بسلسلة طويلة من التغيرات العنيفة السريعة المتلاحقة ، وقد زعزعت هذه التغيرات ثقة الإنسان وإيمانه في كثير من القيم الموروثة ، وجعلته يشعر بالضيق والضالة إزاء التقدم العلمي والتكنولوجيا الهائل ، ولم يعد يدرى تماما إلى أين المصير . وكان لا بد للإنسان إزاء ذلك من أن يرجع إلى نفسه مرة أخرى يبحث فيها وفي المجتمع الذي ينتمي إليه ، وفي العلاقات الإنسانية والقيم الاجتماعية والروحية ، وكذلك في الظروف الراهنة التي تحيط به عن موطيء قدميه ، ويحاول أن يستشف منها شيئا عن حاضره ومستقبله . ولكنه يصطدم في أثناء بحثه بالوضع المؤلّم الذي انحدرت إليه العلوم الإنسانية التي كان يمكن أن يسترشد بها، بالإضافة إلى حالة التشكك وعدم اليقين التي تسيطر على المشتغلين بهذه العلوم ذاتها فيما يتعلق بتحديد الهدف منها ومناهجها والدور الذي تقوم به في الحياة بعد أن فقدت ، على ما يبدو ، كثيرا من مقوماتها الأصلية القديمة . وهذا يصدق على علم الاجتماع في المحل الأول . ولكنه يصدق أيضا على الأنثروبولوجيا . ولقد دفع ذلك كله كثيرا من المشتغلين بالعلوم الإنسانية وبخاصة الشباب منهم إلى أن يختبروا بعقل ناقد وضع

(٤) Gerth, H. and Landau, S.; "The Relevance of History to the Sociological Ethos" in Stein M. and Vidich, A. (eds) : *Sociology on Trial*, Prentice - Hall, N.J. 1963, P. 26.

(٥) نفس المرجع والصفحة .

هذه العلوم في الوقت الحاضر بقصد التعرف على سر الازمة التى تمر بها ، وعناصر تلك الازمة وطريقة الخروج منها .

- ١ -

وازمة العلوم الانسانية هى فى اساسها ازمة كيان ، ان صحت هذه التسمية ، نشأت من الرغبة فى اثبات وجود هذه العلوم وتحديد مكانها بين بقية العلوم والمعارف تحديدا واضحا نهائيا ومعترفا به من الجميع ، اى من المشتغلين بالعلوم الطبيعية والبيولوجية من ناحية ، والمشتغلين بالعلوم الانسانية ذاتها من الناحية الاخرى ، على الرغم مما قد يبدو فى هذا القول الاخير من غرابة . فليس هناك حتى الآن اتفاق تام بين المتخصصين فى العلوم الانسانية انفسهم على تحديد هذه العلوم (٦) والاعتراف بمجالات تخصصها ومدى التعاون الذى يمكن ان يقوم بينها ، بل والاكثر من ذلك الاعتراف ببعضها بعضا . وهذا الموقف التشككى فى اهمية بعض التخصصات من جانب المشتغلين بتخصصات اخرى ضمن دائرة العلوم الانسانية ذاتها موقف قديم . فأوجيست كونت فى تصنيفه للعلوم الذى وضعه فى كتابه الشهير «دروس فى الفلسفة الوضعية *Cours de Philosophie Positive* يرتب العلوم ترتيبا ناعاديا من البسيط الى المعقد ، مبتدئا بالرياضيات التى يعتبرها ابسط العلوم ، لانها هى الاساس الاول الذى تعتمد عليه كل العلوم الاخرى ، دون ان تستند هى الى اى علوم اخرى ابسط منها ، ومنتهيا بعلم الاجتماع الذى يعتبره اكثر العلوم تعقيدا . الا انه يسقط علم النفس من هذا التصنيف ، لانه ليس علما خليقا بالذكر . وقد اتخذ دوركايم *Durkheim* ايضا موقفا معاديا من علم النفس وان لم يصل الى حد الانكار التام له، ولكنه كان يرفض الاستعانة به فى فهم ودراسة وتحليل الظواهر الاجتماعية ويحذر من الوقوع فى التأويلات السيكلوجية لتلك الظواهر ، وان كانت كتابانه هو نفسه لم تخل من مصطلحات علم النفس (٧) . وقد نجد دليلا واضحا على مدى تخبط العلماء فى هذا الصدد لو قارنا موقف دوركايم باعتباره عالم اجتماع ، بموقف

(٦) يطلق اصطلاح (العلوم الانسانية) فى العادة على الانثربولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم الاقتصاد والسياسة ، وقد يدخل فى دائرتها ايضا التاريخ وفى بعض الأحيان الادارة العامة . وتختلف العلوم الانسانية عما يعرف عادة باسم الانسانيات *Humanities* التى تضم الادب والفلسفة والفن وما اليها . . وسوف نعود لذلك فيما بعد .

(٧) ربما كان افضل مثل لذلك هو كتابه عن « الانتحار ، دراسة فى علم الاجتماع *Le Suicide; Etude de Sociologie* » اذ على الرغم من انه حاول فى الفصول الاولى أن يدحض الفكرة السائدة لدى كثير من الكتاب من أن الانتحار مشكلة تتعلق بالفرد من حيث هو فرد وأنه لا يمكن لذلك تفسيرها فى ضوء علم النفس وبالإشارة الى الحالات النفسية التى يمر بها الفرد فانه لا يلبث أن يفرق بين ثلاثة أنواع من الانتحار يسميها النمط الاناني الذى ينشأ من انعدام تكامل الفرد فى المجتمع ، والنمط الايثارى الذى ينشأ من رغبة الفرد فى التفحج بحياته خضوعا لبعض الأوامر والتقاليد ، ثم الانتحار الناشئ عن الانحراف عن المعايير الثابتة أو الخروج عليها . ولا يكاد تحليل دوركايم للانتحار يختلف عما قد يكتبه الآن أحد علماء الانثربولوجيا السيكلوجية من أمثال هالويل *Hallowell* . انظر فى ذلك كتابنا عن « البناء الاجتماعى : مدخل لدراسة المجتمع » ، الجزء الاول ، المفهومات . . الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٥٨ ، صفحات ٨٠ - ٨٥ .

مالينووسكي Malinowski – باعتباره من علماء الأنثروبولوجيا – أراء علم النفس والتاريخ باعتبارهما علمين من العلوم الإنسانية .

فبينما يرفض دوركايم علم النفس على ما رأينا وينادى بأهمية التاريخ في فهم الظواهر الاجتماعية يقف مالينووسكي موقفا مناقضا لذلك تماما . فهو يرفض التاريخ ولا يعترف به كوسيلة أو أداة في فهم المجتمع ، ولكنه يستعين – في بعض دراساته على الأقل – بعلم النفس لفهم بعض الظواهر الاجتماعية ، بل انه كان يأخذ على المدرسة الفرنسية اغراقها في توكيد الجانب الاجتماعي من الطبيعة البشرية على حساب التغيرات الفردية وحاول ، على هذا الاساس ، ان يعدل نظرية دوركايم عن طريق الاستعانة بالنظريات السيكلولوجية عند بافلوف Pavlov وفونت وكذلك الاستعانة بالتحليل النفسي (٨) .

وظهر هذا الاتجاه واضحا بوجه خاص في دراساته للدين والسحر حيث حاول تفسيرهما مع غيره من العلماء من أمثال ماريت Marit ، ولوى Lowie و رادين Radin – على أساس المشاعر والحالات الانفعالية كالكرهية والجشع والحب والخوف والرغبة وما الى ذلك . ثم نجد من الناحية الثالثة ايفانز بريتشارد E.E. Evans-Pritchard وهو تلميذ مباشر لمالينووسكي يقف موقفا معاديا تماما لعلم النفس على عكس استاذة ، ويرى أن التأويلات التي تعتمد على علم النفس يداخلها كثير من الخلط وعدم الترابط ، كما أن فيها كثيرا من اللغو والهراء (٩) .

ويبدو أن التسكك في أهمية العلوم الإنسانية – او بعضها على الأقل – يتعدى دائرة المشتغلين بهذه العلوم أنفسهم الى غيرهم من المفكرين والعلماء ، كما يبدو ان موجة الشك تبلغ ذروتها بالنسبة لعلم النفس بالذات الذي أثير حوله كثير من السخرية والتهكم اللاذعين وبخاصة فيما يتعلق بمناهجه وطرق البحث فيه ، وهي مناهج وطرق تهدف الى توكيد الناحية « العلمية »

(٨) يظهر هذا الاتجاه بوضوح في كتابات مالينووسكي الأولى حيث حاول تفسير الكبت والصراع اللذين يظهران في العائلة الأوروبية نتيجة لوطاة الحضارة الحديثة بالاستعانة بالتحليل النفسي وكتابات فرويد ومدرسته ، كما يظهر أيضا في كتابه عن « الجنس والكبت في المجتمع الهمجسي Sex and Redression in Savage Society » وان كان عارض فيه التفسيرات الفرويدية وبيّن عدم انطباقها على المجتمعات البدائية وبخاصة المجتمعات الامومية Matrilineal . وعلى أي حال فقد نبذ مالينووسكي في كتاباته المتأخرة هذه الاتجاهات وبخاصة نظريات التحليل النفسي التي يصفها بأنها نظريات فاحشة مسرفة ، وأن حججها واهنة غامضة كما أنها تستخدم ألفاظا ومصطلحات معقدة . انظر في ذلك الجزء الأول من كتابنا عن « البناء الاجتماعي » – المرجع السابق ذكره صفحتي ١٠١ – ١٠٢ .

(٩) انظر ترجمتنا لكتاب : ايفانز بريتشارد : الأنثروبولوجيا الاجتماعية ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، (الطبعة الأولى ١٩٥٨) صفحة ٧٥ . ويأسف ايفانز بريتشارد حين يرى ان « المصير الذي لاقاه العلماء السابقون لم يردع الأنثروبولوجيين المحدثين – وبخاصة في أمريكا – عن محاولة صياغة النتائج التي وصلوا اليها في ذلك الخليط من علم النفس السلوكي والتحليل النفسي ، وهو ما يطلق عليه اسم سيكلولوجيا الشخصية او سيكلولوجيا الدوافع والاتجاهات (صفحتا ٧٥ – ٧٦) وهو يرى ، على العموم ، أن كلا من علم النفس والأنثروبولوجيا يدرس نوعا خاصا به من الظواهر وأن ما يدرسه أحدهما لا يمكن فهمه على أساس النتائج التي توصل اليها الآخر . وحتى يدرسان نفس الافعال في السلوك الواقعي فانهما يدرسان تلك الافعال على مستويات مختلفة من التجريد . (صفحة ٧٦) .

فيه وتقريبه من العلوم الطبيعية . وكثيرا ما تعرض لهذه السخرية أساطين علم النفس والتحليل النفسى من أمثال بافلوف وفرويد . ولقد كان بافلوف بالذات موزعا لسخرية برناردشو في روايته « زنجية تبحث عن الله The Black Girl in Search of God » حيث يسخر شو من تجارب بافلوف المشهورة حول الأفعال العكسية الشرطية . وبصرف النظر عن مدى جدية برناردشو في نقده وتهكمه وعن مدى فهمه لتجارب بافلوف ، فالمهم هنا هو عنصر التشكيك وما يليق به من ظلال قاتمة على هذا العلم في أذهان الكثيرين من الناس - بل والأذكىاء منهم - الذين قد يخطئون ادراك الغرض من اجراء التجارب العلمية . فعلى الرغم من ان بافلوف يعتبر من اعظم علماء النفس فان شو يظهره على انه امير العلم الزائف ، وان كل ما فعله في العلم هو انه اضاع خمسة وعشرين عاما من عمره في اجراء تجارب غريبة على الكلاب لجمع المعلومات التي يقيم عليها نظريته البيولوجية حول اذا ما كان اللعاب يسيل من فم الكلاب حين تنعرض لبعض المنبهات والمثيرات مثل رؤية الطعام أو شم رائحته وسماع بعض الكلمات أو الاصوات في أثناء ذلك ، وكمية ذلك اللعاب مقدرة بعدد القطرات التي تتساقط من الفم ، وأنه بذل كثيرا من الجهد والوقت في فتح أدمغة عدد لا يحصى من الكلاب وعمل ثقوب وفتحات في أفكاكها وخدودها لكي يسيل اللعاب منها بدلا من أن يسيل من طرف اللسان وهكذا . . . وتساءل الفتاة الزنجية البسيطة بافلوف « لماذا لم تسألني أنا ؟ لقد كان بوسعي أن أجيبك على ذلك في خمس وعشرين ثانية دون أن تضطر الى تعذيب كل هذه الكلاب المسكينة » ويستنكر بافلوف السؤال وينعى على الفتاة جهلها وقصر عقلها ، فقد كان يعرف تلك الحقيقة عن سيل اللعاب طيلة الوقت ، ولكنه لم يكن برهن عليها تجريبيا في المعمل وبذلك لم تكن هذه الحقيقة معروفة على المستوى العلمى من قبل . «لقد وصلتني كنوع من التخمين الفج ولكننى أوصلتها للآخرين كحقيقة علمية (١٠)

ونفس تسمية « العلوم الانسانية » بهذا الاسم يثير كثيرا من الجدل والبلبل نظرًا لانه يجمع بين مجالين مختلفين تماما من مجالات المعرفة ، سواء من حيث الموضوع أو المنهج أو أساليب الدراسة ويشبه احد كبار علماء الانثروبولوجيا المعاصرين ، وهو الاستاذ روبرت ردفيلد Robert Redfield الوضع في أمريكا ، على الأقل ، بمأدبة ضخمة تضم مختلف المعارف والتخصصات ، وقد جلست العلوم الاجتماعية أو الانسانية والى يمينها العلوم الطبيعية والبيولوجية والى يسارها الانسانيات ، وفي الوسط تماما يجلس علم الاجتماع وعلم السياسة اللذان لا يكادان يدخلان في اية علاقة رسمية مع جيرانهما على كلا الجانبين ، بينما يظهر علم النفس الى اليمين بالقرب من العلوم الطبيعية والبيولوجية وان كان يبدو رغم ذلك غير واثق تماما مما اذا كان يتعين عليه ان يقوى علاقاته وصلاته بالبيولوجيا أو بالعلم الاجتماعى ، بينما تعمل الجغرافيا جهدها للتقريب بين بعض الدراسات الاخرى التي تهتم بالجنس البترى من ناحية والارض من ناحية اخرى . اما الانثروبولوجيا فانها تجد نفسها في موقف غريب وفريد . فهى ترسل مندوبين عنها يمثلونها في « مجلس البحوث للعلوم الاجتماعية Social Science Research Council » ، كما ان لها مقعدا محجوزا بين علماء

البيولوجيا والفلك في « مجلس البحوث القومي National Research Council » بالإضافة الى تمتعها بعضوية « المجلس الأمريكي للجمعيات الثقافية American Council of Learned Societies » حيث تشارك في أعمال المشتغلين بالفنون والآداب .

وأيا ما يكون نظام توزيع المقاعد وترتيب الجلوس فإنه لا يساعد على تبادل الحديث والرأى بين هذه العلوم . فالعلماء الاجتماعيون على العموم يديرون ظهورهم للمشتغلين بالإنسانيات الذين يجلسون الى يسارهم ، مثلما يدير العلماء الطبيعيون على العموم ظهورهم للاجتماعيين . وتوزيع المقاعد بهذه الطريقة يعبر في الحقيقة عن مواقف واتجاهات معينة تعكس نوعا من تفاضل المكانة والمنزلة بين مختلف التخصصات ، وبالتالي ترتيب هذه التخصصات في مراتب عليا أو دنيا بالنسبة لبعضها بعضا . فبعض التخصصات يعتبر « أصعب » من البعض الآخر وبالتالي أفضل منها وأعلى مركزا . وقد يكون المقصود بذلك صعوبة بعض هذه العلوم أو التخصصات على الفهم وكذلك اعتمادها على الرياضيات ، وهذا هو السبب في تميز علم الاقتصاد على بقية العلوم الإنسانية . ولكن كثيرا ما تكون « الصعوبة » مرتبطة في أذهان الناس بنفس طبيعة العلم ومجاله والموضوعات التي يبحث فيها . وهذا هو السبب في اعتبار العلوم الطبيعية والبيولوجية أصعب من غيرها . ومن هذه الناحية بالذات ، وعلى هذا الأساس ، تعتبر الإنسانيات ، كالادب والفنون « أسهل » الدراسات والتخصصات ، بينما تعتبر الانثروبولوجيا « أصعب » وبالتالي ، أعلى مركزا ومكانة من علم الاجتماع نظرا لأن لها - أو لبعض فروعها على الأقل - صلة بالبيولوجيا ، وهكذا . والمهم هنا هو أن « العلماء » والمتخصصين في دراسة « الكائنات البشرية في ذاتها » لا يشعرون على العموم بانتمائهم الى فئة « العلماء » بالمعنى الدقيق الضيق للكلمة ، وأنه لا يدخل من بين المشتغلين بالعلوم الإنسانية في تلك الفئة سوى علماء الانثروبولوجيا ، وربما كان ذلك - حسب تعبير ردفيلد اللاذع : « لان لهم صلة بدراسة الجماجم » (١١) .

ولقد ترتب على ذلك الموقف الوسط الذي تقفه العلوم الإنسانية بين العلم الطبيعي والإنسانيات أن وجدت نفسها في شبه عزلة عن كلا الفئتين من المعارف والتخصصات . وأدى هذا نفسه الى تخبط المشتغلين بهذه العلوم في اختيار الطريق التي يسلكونها وان كان ثمة ميل قوى واضح للارتباط بالعلوم الطبيعية واتباع طريقها . ورغم طول المناقشات والجدل فلا تزال المشكلة قائمة ، وهي مشكلة تتعلق بالمناهج في المحل الاول وتثير كثيرا من الخلاف والشقاق ، وبخاصة بين الاجتماع والانثروبولوجيا . وسوف نعرض هنا اجانب من تلك الخلافات والجهود التي بذلت - ولا تزال تبذل - لحل المشكلة لكي نتبين الى أي حد أفلحت هذه الجهود في حلها أو في زيادتها تعقيدا .

- ٢ -

وجزاء كبير من مسئولية قيام هذه الأزمة يقع على عاتق العلوم الإنسانية ذاتها لترددتها في

Redfield, R., « Social Science Among the Humanities », in Id: **Human Nature and the Study of Society**, Chicago 1962, Vol. I, PP. 42-44.

تحديد مجالات تخصصاتها بدقة واتباع مناهج خاصة محددة في الدراسات والأبحاث التي تقوم بها، تم في حمسها آخر الأمر لطرق البحث الخاصة بالعلوم الطبيعية ومبالتها في تطبيق هذه المناهج والطرق على الظواهر التي تقوم هي بدراستها، اعتقاداً منها أن ذلك سوف يرتفع بها إلى المستوى الرفيع من الدقة والتقدم الذي أحرزته العلوم الطبيعة والبيولوجية. ومع أن هذا الاتجاه ساعد بالفعل على تحقيق نتائج طيبة في بعض المجالات وبخاصة فيما يتعلق بإمكان قياس بعض الظواهر الاجتماعية والنفسية على ما سنرى فيما بعد، فإنه أدى من الناحية الأخرى إلى ابتعاد العلوم الإنسانية عن موضوعها الأساسي، وهو فهم الإنسان والمجتمع فهما يجمع بين الدقة والعمق والنسب. وبقول آخر، فإن جزءاً من الأزمة الحالية ناشئ من محاولة تلك العلوم الاقتراب من العلوم الطبيعية والتشبه بها، أو على الأصح الطريقة التي تسلكها في ذلك. وتظهر هذه المحاولة للتشبه في أبسط مظاهرها في إصرار «العلوم» الإنسانية على أن تطلق صفة «العلم» على نفسها وموضوعات تخصصها على ما نجده في «علم» الاجتماع أو السوسيولوجيا، و«علم» الإنسان أو الأنثروبولوجيا و«علم» النفس و«علم» الاقتصاد. بل أن الناس لم يعودوا يتكلمون عن السياسة أو فلسفة السياسة وإنما عن «علم» السياسة، أو «العلم» السياسي Political Science فالتشبه بالعلم واضح إذن. وليس المقصود بذلك هو دراسة الظواهر الإنسانية المختلفة دراسة موضوعية منزهة عن الميول والأهواء والتحيزات - وإن كانت هناك اعتراضات على إمكان تحقيق هذه الموضوعية أو حتى جدواها - وإنما المقصود هو التمسك الشديد بتطبيق أساليب وطرق البحث المتبعة في العلوم الطبيعية على ما ذكرنا. وقد ارتبط هذا كله بطبيعة الحال بالاتجاه نحو التخصص الضيق، تمثيلاً مع مقتضيات العلم الحديث وما يؤدي إليه هذا التخصص الضيق من تفتيت لموضوعات الدراسة بحيث ينتهي العالم إلى أن يعرف أكثر وأكثر عن أشياء أقل فأقل. وليس ثمة ما يعيب التخصص الدقيق ما دام يؤدي إلى البحث العميق. فكل ما حقته العلوم الطبيعية والبيولوجية من تقدم يرجع إلى التخصص الضيق. ولكن التخصص الضيق في العلوم الإنسانية أدى إلى انحصارها في دراسة موضوعات جزئية وابتعادها عما هو «إنساني» وانفصالها عن أحداث العالم والحياة، وهو ما يؤخذ الآن بشدة عليها وعلى المتخصصين فيها.

ويختلف هذا الموقف اختلافاً كبيراً عن تصور العلماء الأوائل لمجال ورسالة العلوم الإنسانية بعامة وعلم الاجتماع بخاصة. وربما كان سبب ذلك هو اختلاف الظروف والأوضاع التي لا يست نشأة علم الاجتماع التي يعمل فيها العلماء الحاليون. والواقع أن الرعيل الأول من علماء الاجتماع لم يكونوا «أكاديميين» بالمعنى الشائع الآن للكلمة، بل أن الكثيرين منهم كانوا غرباء تماماً عن الحياة الأكاديمية الضيقة ولا ينتمون إليها. ويعتبر بوخولتز Buchholz وكونت نفسه وهربرت سبنسر Herbert Spencer من أفضل الأمثلة لذلك النوع من العلماء. لقد كان بوخولتز صحفياً حراً وناقداً، وكان كارل ماركس، الذي يطلق عليه «اليهودي غير اليهود» اقتصادياً وفيلسوفاً وعالم اجتماع ومؤرخاً ومصلحاً اجتماعياً ومفكراً ثورياً. بل أن بعض العلماء الأوائل الذين اشتغلوا فعلاً بالتدريس مثل فرديناند تونيز F. Tonnies وماكس فيبر Max Weber وزيميل Simmel ودوركايم وغيرهم كانوا بطبيعة تكوينهم العقلي والثقافي الواسع غرباء، نسبياً، على الحياة الأكاديمية الضيقة، ولم يكونوا يحتملون فكرة «الاستاذ» أو «المعلم» بالمعنى الضيق

للکلمة الذى يحصر صاحبه فى حدود تخصصه بحيث يفرق فيه تماما . وعلى الرغم من كل الإضافات التى اضافوها لعلوم الاجتماع فانهم لم يحصروا انفسهم فى ذلك الفرع وحده من فروع المعرفة ، بل ان معظم الفضل فى اسهامهم المتنوع العميق فى علم الاجتماع يرجع الى تلك النظرة الواسعة المتعمقة (١٢) . كذلك كان الحال بالنسبة لعلماء الأنثروبولوجيا الأوائل ، اذ كان سير هنرى مين Sir Henry Maine وماكلينان Mac Lenan وباخوفن Bachofen ولويس مورجان Lewis Morgan يشتغلون بالمحاماة ، وكان فوستيل دوکولانج Fustel de Coulanges مؤرخا للعصور الكلاسيكية الوسطى ، وكان تايلور E. Tylor من المهتمين بدراسة اللغات الأجنبية ، وكان وليام روبرتسون سميت W. Robertson Smith راعيا فى الكنيسة الاسكتلندية ومتخصصا فى دراسات العهد القديم كما كان سير جيمس فريزر Sir James Frazer متخصصا فى الآداب الكلاسيكية ، وهكذا (١٣) . ومن هنا جاءت نظرتهن الى الظواهر الاجتماعية والانسانية التى يدرسونها نظرة شاملة واسعة تتعدى فى العادة حدود المجتمع المحلى الضيق الذى يعيشون فيه ، وتحاول الإحاطة بقدر الامكان بالانسانية ككل وان كان ذلك لا يخلو من مثالب .

والظاهر ان ذلك كان هو الطابع الغالب على معظم العلوم الإنسانية . فلقد كان المؤرخون يهتمون فى المحل الاول بالتاريخ العالمى ككل اكثر من اهتمامهم بالتاريخ القومى ، ويظهر هذا واضحا فى كتابات آدم سميث وهيجل وماركس وبوركهارت Purkhardt ورائكه Ranke ، ولا زلنا نجد رواسب ومخلفات هذا الاتجاه فى كتابات توينبى Toynbee . ولقد كان لورد اکتون Lord Acton يطلب من تلاميذه من طلبة التاريخ ان يدرسوا « المشكلات التاريخية » التى هى فى صميمها « مشكلات انسانية » ولا يقتصروا على دراسة العصور التاريخية التى كان يعتبرها دراسة ضيقة محدودة الأفق ، كما كان كولنجوود Collingwood يوصى تلاميذه فى علم الآثار بأن يدرسوا المشكلات لا الأماكن الأثرية (١٤) . وليس من شك فى انه كان للاوضاع العامة السائدة ، حينذاك ، دخل كبير فى اتخاذ ذلك الموقف . فالتغيرات السريعة الهائلة نسييا والتطورات المتلاحقة التى صاحبت تحول المجتمع الاوروبى فى عصر الانقلاب الصناعى على ما راينا كانت تتطلب من المشتغلين بالعلوم الإنسانية ان يحيطوا بكل هذه التغيرات واسبابها ، وان ينظروا الى العالم المتغير نظرة شاملة لا تتوافر الا لمن يقف - ولو جزئيا - خارج اسوار الحياة الأكاديمية العالية الضيقة المحكمة ، وهو ما كان يتوافر بالفعل فى هؤلاء العلماء .

ويعتبر علماء الاجتماع الأميركيون وعلماء الأنثروبولوجيا البريطانيون مسئولين فى المحل الاول عن ذلك الاتجاه نحو التخصص الضيق ، وبالتالى نحو النظرة الضيقة فى اثنين من أهم العلوم الإنسانية . وساعد على ذلك ظهور النزعة الوظيفية فى التفسير الاجتماعى بعد أن انحصرت موجة التأويلات التطورية التى كانت تسود فى القرن التاسع عشر نتيجة لما وجهه العلماء المحدثون لتلك

(١٢) Gerth & Landau; op. cit., PP. 26-27

(١٣) ايفانز برينشارد : الأنثروبولوجيا الاجتماعية ، المرجع السابق ذكره ، صفحتا ١١٠ - ١١١ .

(١٤) ايفانز برينشارد : المرجع السابق ذكره صفحة ١٢٠ .

التأويلات من انتقادات وطعون . فلقد بدأت الولايات المتحدة الأمريكية بعد الحرب العالمية الاولى تحتل مكانة مرموقة في المجتمع العالمى وتفرض نفسها وثقافتها على العالم بأسره ، بحيث يمكن القول مع جيرت ولاندو انه بدأ عصر جديد في تاريخ العالم هو عصر الولايات المتحدة (١٥) الذى يتميز بالسيطرة الأمريكية ليس فقط في الميدان الاقتصادى أو السياسى ، بل وايضا في مختلف ميادين العلم . وقد دخل علم الاجتماع الأمريكى بالذات مرحلة جديدة لها خصائصها واتجاهاتها المميزة التى تتعارض تمام التعارض مع الاتجاهات القديمة . فبينما كان العلماء الاوائل يهتمون بدراسة الابنية العالمية اخذ العلماء الأمريكيون يركزون اهتماماتهم على دراسة المجتمعات المحلية ، او المشاكل الجزئية المحددة ، وظهر بذلك ما يعرف على العموم باسم علم الاجتماع البيئى الذى يهتم بدراسة الوسط أو المجتمع المحلى ، وذلك على يد روبرت بارك Robert Park في شيكاغو منذ العشرينيات من هذا القرن . وازاء هذا الاتجاه الامبريقى الجديد بدأ علم الاجتماع بصورته القديمة التى كانت مألوفة في القرن التاسع عشر والتى يمثلها علماء من امثال كونت وسبنسر ودوركايم يختفى بالتدريج واعتبرت نظرياته مجرد نظرات ميتافيزيقية على احسن الفروض . ثم اخذ الاتجاه نحو التخصص الضيق يزداد وضوحا ، ولم يعد السوسيولوجى بذلك مجرد متخصص في علم الاجتماع فحسب ، ولكنه اصبح متخصصا في فرع محدد بالذات مثل سوسيولوجيا العائلة ، او سوسيولوجيا الراى العام ، او سوسيولوجيا المعرفة او العلاقات السلافية ، وما الى ذلك . ولم تعد الاولوية في الدراسات والبحوث الاجتماعية الحديثة تعطى لاختيار المشكلة التى يراد بحثها او لنوع المعلومات التى يراد جمعها ، وانما أصبحت الاولوية تعطى لطرق واساليب البحث التى يمكن استخدامها او الاستعانة بها في جمع المعلومات وترتيبها وتبويبها وتحليلها . واختفى بذلك الى حد كبير ما كان رايت ميلز Wright Mills يسميه بالمخيلة الاجتماعية Sociological Imagination واصبحت تلك (المخيلة) تعتبر مسألة غير عملية وغير علمية على السواء ، كما اختلفت النظرة الى الكثيرين من العلماء الأمريكيين الأفذاذ الذين اسهموا اسهاما له قيمته ووزنه في التفكير الاجتماعى النظرى في أمريكا ذاتها من امثال بيتيريم سوروكين Pitirim Sorokin فأصبح العلماء الامبريقيون يعتبرونهم متخلفين وتقليديين ويصفون آراءهم بأنها آراء عتيقة وبالية ، كما كادت اسماء كونت وسبنسر ودوركايم وغيرهم من علماء الاجتماع الكلاسيكيين تتوارى وتسقط في زوايا النسيان والاهمال ، ولم يعد يرجع الى كتاباتهم سوى قلة ضئيلة من المتخصصين المتعمقين ، ولاسباب تاريخية فقط في الاغلب (١٦) .

ولقد شاركت الأنثروبولوجيا الاجتماعية في بريطانيا مشاركة فعالة في تعميق هذا الاتجاه ودفعه الى الامام . ولقد فرضت طبيعة الدراسات الأنثروبولوجية ذاتها ذلك الاتجاه على العلماء والباحثين . فحين ظهرت الأنثروبولوجيا الحديثة كعلم متميز وجهت كل اهتمامها الى دراسة الأشكال البسيطة من التجمعات الانسانية التى اصطلح على تسميتها بالمجتمعات البدائية ، وهى بحكم الواقع جماعات صغيرة ومنعزلة بعضها عن البعض الآخر الى حد كبير ، وبذلك لم يكن ثمة بد امام الأنثروبولوجيين

(١٥) Gerth & Landau, op. cit., p.29

(١٦) Ibid, pp. 29-30

من قصر جهودهم في الوقت الواحد على دراسة مجتمع واحد من هذه المجتمعات الصغيرة المنعزلة بكل ما فيه من أحداث ونظم وقيم وما يطرأ عليه من تغيرات وتطورات سريعة متلاحقة، وكانت طبيعة المنهج الأنثروبولوجي تضطر الباحث إلى الإقامة فترة طويلة من الزمن في الجماعة التي يدرسها حتى يتسنى له جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات الدقيقة التفصيلية ، ويحيط بكل مظاهر الحياة ويتعرف على العلاقات الاجتماعية المتشابكة التي تؤلف نسيج البناء الاجتماعي هناك . وحتى بعد أن اتسع مجال البحوث الأنثروبولوجية وامتد إلى المجتمعات الأكثر تقدماً وتعقداً ظل الأنثروبولوجيون مخلصين إلى حد كبير لطريقة البحث التقليدية ، ولذا فإنهم يحرصون على اختيار الجماعات الصغيرة المحدودة كي يتمكنوا من دراستها دراسة تفصيلية مركزة . وعلى ذلك فإن الجهود الضخمة التي كانت تبذل في القرن التاسع عشر للوصول إلى نظريات عامة تصدق على المجتمع الإنساني بأسره وفي مختلف صورته أخذت تقل وتتضاءل وتختفى بالتدريج ، لتحل محلها دراسات وبحوث أقل طموحاً وأقل اعتماداً على التفكير النظري البحث . كان علماء القرن التاسع عشر يهتمون ببحث المسائل العامة الواسعة مثل المعنى الاجتماعي للدين . أما العلماء المحدثون - أو المعتدلون منهم على أي حال - فإنهم يفضلون دراسة الموضوعات الأكثر تحديداً مثل الدور الذي تلعبه عبادة الأسلاف في النسق الاجتماعي الذي يقوم على نظام البدنات المنقسمة في بعض المجتمعات الأفريقية . ولم يعد الأنثروبولوجي الحديث يحاول رسم صورة عريضة شاملة لتطور فكرة المسؤولية مثلاً أو تطور الدولة عند الجنس البشري كله، وبدأ يقنع بفحص مشكلات معينة بالذات وملاحظتها بطريقة مباشرة، كأن يدرس مثلاً العداوة أو مركز الرئيس في أحد النظم السياسية بالذات ، وذلك بالإشارة إلى المجتمعات التي تؤثر فيها العداوة أو الرياسة تأثيراً واضحاً في بقية النشاط الاجتماعي . كذلك لا يحاول الباحث الأنثروبولوجي المعاصر أن يزوج بنفسه في المناقشات النظرية العامة مثل البحث فيما إذا كانت المجتمعات البدائية تنزع نحو الشيوعية أو الفردية ويتجه بدلاً من ذلك إلى دراسة كل أنواع الحقوق الجماعية الفردية أو الخاصة المتعلقة مثلاً بملكية الأرض أو الماشية أو غيرها في مجتمع معين بالذات ، وذلك لكي يحدد نوع العلاقات القائمة بين كل هذه الحقوق من ناحية وعلاقتها كلها بالنسق الاجتماعي التي تتأثر بها مثل نسق القرابة والنسق السياسي والنسق الشعائري وما إليها من ناحية أخرى (١٧) . يضاف إلى ذلك عامل آخر حاسم كان له أثره في اتجاه الأنثروبولوجيا هذه الوجهة « العلمية » أو الإمبريقية الجديدة ، واعتنى به نوعية علماء الأنثروبولوجيا في بداية القرن العشرين وطبيعة تخصصاتهم الأصلية ، فإذا كان العلماء الأوائل من أمثال مورجان وماكلينان وفريزر وروبرتسون سميث قد تخصصوا في الأصل في الدراسات الإنسانية والإنسانيات ، كالقانون والفلسفة واللغات الكلاسيكية على ما رأينا ، فإن الكتاب الذين خلفوا من بعدهم كانوا في الأغلب من العلماء الطبيعيين . فقد كان هادون Haddon مثلاً عالماً في الحيوانات البحرية ، وسلجمان Seligman متخصصاً في علم الأمراض (الباثولوجيا) ، واليوت سميث G. Elliot Smith من علماء التشريح ، وبالفور Balfour من علماء الحيوان ، ومالينوفسكي وبواز Boas من علماء الفيزياء ، وهكذا . وكان لهذا أثره بغير شك في الاتجاه نحو

الدراسات العقلية التي تعتبر الآن الخاصة المميزة للدراسات الأنثروبولوجية (١٨) . ولقد أدى هذا الاتجاه الأمبريقي خدمات جليلة للعلم . فقد ساعد مساعدة فعالة على تطوير وتهذيب أدوات البحث العلمي ، مما أدى في النهاية الى تحقيق درجة عالية جدا من الدقة والضبط في النتائج . كما ساعد على امتداد اهتمام العلماء والباحثين الى أنماط من الحياة الاجتماعية لم يكن يخطر ببال العلماء السابقين دراستها ، مثل دراسة المناطق السكنية المتخلفة في المدن الحديثة أو عصابات اللصوص ومخترفي الجريمة أو مدمني المخدرات أو الثأر أو مجتمعات المقاهي والنوادي الليلية ، وما الى ذلك من الجماعات الصغيرة المحدودة أو المشكلات الاجتماعية المحدودة . الا أن المبالغة في هذا الاتجاه الأمبريقي - أو على الأصح الإقتصار عليه - كانت له بعض النتائج الضارة التي تتمثل بوجه خاص في تقسيم المجتمع الى قطاعات منمايرة للتمكن من القيام بالدراسات المركزة، وفصل هذه القطاعات عن المجتمع القومي ، فضلا عن المجتمع الإنساني ، وكان لهذا أثره في انصراف العلوم الإنسانية ، تدريجيا ، عن رؤية المجتمع والإنسان في عمومهما كما ذكرنا من قبل .

وليس المقصود بذلك هو الإغلاء من شأن الدراسات العامة الشاملة أو إعطاءها من الأهمية والتقدير أكثر مما تستحق . فلقد كان لهذه الدراسات التحليلية الشاملة عيوب كثيرة واضحة ، وبخاصة في القرن التاسع عشر حين لجأ كثير من العلماء التطوريين الى افتراض حدوث أمور لم تحدث بالفعل في تاريخ الإنسانية (١٩) . ولكن مهما يكن من شأن هذه العيوب فإنه يبقى لهؤلاء العلماء التحليليين الأوائل الفضل في محاولة رؤية الأمور في علاقتها المتبادلة وعلى مستوى المجتمع الإنساني كله وإقامة دراساتهم ضمن بناء اجتماعي ديناميكي دائم التغير . فلقد كان كل منهم يرى العصر الذي يعيش فيه عصر أزمات وانتقال وتحول وتغير وأنه يحتاج بذلك الى الإلمام بكل ما يحدث فيه ، ليس فقط على الصعيد المحلي أو القومي بل على الصعيد العالمي ككل . وبذلك كان ماركس مثلا ينظر الى عصره على أنه عصر انتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية، وكان سبنسر من قبله يراه عصر صراع بين المجتمع الصناعي المسالم الذي يسير حسب القانون الطبيعي والمجتمع الحربي الديكتاتوري الذي يقوم على الطغيان والاستبداد ، وهكذا . وهذه ناحية تفتقر اليها النظرة المحدثة في معظم الأحوال ، على الرغم من أن العصر الذي نعيش فيه هو أيضا عصر أزمات

(١٨) المرجع السابق ، صفحة ١١١ .

(١٩) من أفضل الأمثلة التي يمكن الاستشهاد بها هنا ، ذلك النظام العقلي النظري البحث الذي أقامه لويس مورجان ليصور به تطور العلاقات الجنسية ، أو على الأصح تطور الزواج . وتتلخص نظرية مورجان في أن المجتمع كان يتألف في البداية من زمرة اجتماعية بسيطة تعيش في حالة بدائية لا تحكمها ضوابط أو قوانين أو قواعد خلقية ، وبذلك كان أفرادها يحيون حياة إباحية وتحرر دون أن تكون هناك أية ضوابط تنحكم في علاقاتهم الجنسية . ويسمى مورجان هذه المرحلة بمرحلة الإباحية الجنسية . ولم تلبث هذه الحالة أن خضعت لكثير من التنظيم بحيث نشأ عنها أشكال القرابة المختلفة في مراحل تالية من التاريخ . وكان أول شكل في رأيه هو العائلة الدموية التي تقوم على زواج الأخوة والأخوات ، ثم تلاها ما يسميه بزواج الجماعة حيث كان الزواج يتم بين جماعة من الأخوة وعدد من النساء لا يشترط أن يكن أخوات ، أو على العكس من ذلك بين جماعة من الأخوات وعدد من الرجال الذين لا يشترط فيهم أن يكونوا أخوة . ومن هذا الشكل ظهر شكلان جديدا هما تعدد الزوجات بالنسبة للرجل الواحد أو تعدد الأزواج للمرأة الواحدة قبل أن يظهر آخر شكل من أشكال العائلة وأكثرها رقيا في الوقت نفسه ، وهو الذي يقوم على زواج الرجل من امرأة واحدة في الوقت الواحد . وليس هناك ما يدل اطلاقا على أن نظام الزواج مرفعا بهذه المراحل ، كما أنه لا يوجد ما يشير الى أن المجتمع الإنساني عرف بالفعل زواج الجماعة .

ونغير وتحول ليس لها مثيل في كل تاريخ الإنسانية . وقيل من العلماء المعاصرين هم انديسن يحاولون أن ينظروا إلى عالمنا المعاصر من خلال الصراع القائم بين المثل والقيم المختلفة أو الصراع بين الإنسانية والآلة التي هي إحدى منجزات الإنسان نفسه . وليس من شك في أن المسئول الأول عن التغير الواضح في النظرة إلى موضوع علم الاجتماع وغيره من العلوم الإنسانية هو الميل الشديد إلى التخصص الدقيق الضيق الذي ارتبط باعتباره هذه العلوم مهنا أو حرفا واعتبار المشتغلين بها « مهنيين » أو « حرفيين » أكثر منهم مجرد مثقفين متعددي الجوانب في ثقافتهم ونظرتهم إلى الحياة والمجتمع والإنسان (٢٠) . ويبدو ذلك واضحا بين علماء الأنثروبولوجيا بوجه خاص . فالغالبية العظمى من بين هؤلاء العلماء يرتبط اسمهم ليس بنظريات معينة أو حتى بدراسة مشاكل إنسانية عامة وإنما بدراسة مجتمع محلي واحد صغير ، كما هو الحال ، مثلا ، بالنسبة لمالينوفسكي الذي يرتبط اسمه بجزر التروبريانند Trobriand Islands التي وقف عليها كل حياته وجهوده . ولم يعط صفة الشمول والعمومية لكتاباتاته إلا بعض علماء الاجتماع الفرنسيين من ذوي النظرة الواسعة والقدرة على صياغة النظريات والوصول إلى أحكام عامة كلية من تحليل المعلومات الأنثوجرافية التي جمعها مالينوفسكي ومقارنتها بغيرها من المعلومات الأنثوجرافية التي جمعها غيره من علماء الأنثروبولوجيا من شتى المجتمعات . وهذا وحده هو الذي أعطى كتابات مالينوفسكي معنى ومغزى تعدت بهما الحدود المحلية الضيقة التي كانت تنحصر فيها . وما يصدق على مالينوفسكي يصدق على غيره من علماء الأنثروبولوجيا إلى حد كبير (٢١) .

واسننا نتوقع ، بطبيعة الحال ، من العلماء المحدثين أن يخرجوا علينا الآن بدراسات عامة واسعة وشاملة تشبه كتابات فريزر أو تايلور التي تملأ في العادة مجلدات عديدة كما هو الحال في كتاب فريزر « الفصن الذهبي » الذي يقع في اثني عشر مجلدا . فلقد تغيرت الظروف التي يعمل فيها العلماء كما تغيرت طريقة التأليف العلمي عما كانت عليه في القرن التاسع عشر . ولكن الذي يؤخذ على « العلماء » المحدثين هو ابتعادهم إلى حد كبير عن الانشغال بدراسة الأوضاع والحركات والنظم الاجتماعية المعاصرة والتغلغل في معرفة أصولها وأسبابها ونتائجها وتفضيلهم على ذلك الانحصر في مشكلاتهم الجزئية الضيقة . ولقد لاحظ جيرت و لاندو (٢٢) في ذلك أن مجلة علم الاجتماع الأمريكية American Journal of Sociology رغم كل الأزمات والشدائد التي مرت بالعالم قبل الحرب العالمية الثانية ورغم اقتراب العالم من تلك الحرب بسرعة هائلة ومخيفة لم تنشر مقالا واحدا عن الحزب النازي إلا في عام ١٩٤٠ ، أي بعد أن كانت الحرب قد نشبت بالفعل ، وأنه خلال الفترة الطويلة بين عامي ١٩٣٣ و ١٩٤٧ لم يظهر في تلك المجلة ذاتها رغم عصريتها وأهميتها بالنسبة لعلم الاجتماع سوى مقالين اثنين عن (الاشتراكية القومية) ، وأن فهرس المجلة التحليلي خلال خمسين سنة

(٢٠) Gougeon, A.W.; «Anti-Minotaur: The Myth of a Value-Free Sociology» in Stein & Vidich, op. cit, p. 45.

(٢١) انظر مقالنا عن (الطريقة الأنثروبولوجية لدراسة المجتمع) ، مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية ، المجلد العاشر ، ١٩٥٦ صفحات ٨٥ - ١٠٠ .

(٢٢) Gerth & Landau, op. cit , p 31

كاملة لم يرد فيه ذكر كارل ماركس والماركسية سوى ثلاث مرات فقط بينما لا توجد فيه أية إشارة على الإطلاق إلى لينين واللينينية . ولا يزال كثير من علماء الاجتماع في أمريكا بوجه خاص يفضون الطرف عن الازمات الطاحنة التي يمر بها العالم الآن والتي تتمثل بالنسبة لأمريكا نفسها في التفرقة العنصرية وحرب فيتنام والظلم الاجتماعى الذى تتعرض له بعض فئات الشعب وانتشار الجريمة وما إلى ذلك ، ويركزون اهتمامهم على نفس المشاكل التى كانوا يهتمون بدراستها من قبل ، أو يدرسون موضوعات غريبة وبعيدة عن المؤلف ليحذبوا الأنظار إليهم، بينما يفلون دراسة بعض الظواهر الهامة مثل الثورة الثقافية في الصين التى تؤثر في حياة ما لا يقل عن ستمائة مليون نسمة والتي يعتبرها كثير من المفكرين أكبر حركة جماهيرية في تاريخ الجنس البشرى (٢٣) والمسئول الأول عن ذلك هو - كما ذكرنا من قبل - الرغبة الجامحة في محاكاة العلوم الطبيعية في نظرتها إلى موضوعات تخصصها وطريقتها في معالجة هذه الموضوعات واتباع نفس المناهج والطرق وما تطلبه هذا كله من التخصص الضيق الدقيق .

- ٣ -

ولقد كان من الطبيعى أن تمتد هذه الثورة إلى كثير من النواحي التى تعتبر مسلمات أولية في العلم والتي اقتبستها العلوم الانسانية بالضرورة حين اختارت لنفسها أن تسلك طريق العلوم الطبيعية والبيولوجية وتطبق مناهجها وتلتزم بنظرتها إلى موضوعاتها . ولعل أهم ما يميز والدارسين بحيث يعتبر الحديث في موضوعية البحوث للظواهر التى تعنى بها . وقد نادى العلماء الأوائل في مختلف العلوم الانسانية بالتزام الموضوعية في دراستهم أيضا للظواهر الانسانية ، وظهرت هذه الدعوة واضحة في كتابات علماء الاجتماع الأوائل ، وتلقفتها منهم الاجيال التالية من البحوث والدارسين بحيث يعتبر الحديث في موضوعية البحوث من أول الدروس التى يتلقاها طالب الاجتماع أو الانثربولوجيا، باعتبارها شرطا أساسيا في البحث « العلمى » الدقيق . ولقد كان اميل دوركايم ، شيخ الاجتماعيين الفرنسيين ، من أهم وأكبر الدعاة بضرورة التمسك بالموضوعية العلمية لتحقيق « علمية » علم الاجتماع ، وظهر ذلك واضحا في بداية كتابه الهام عن « قواعد المنهج في علم الاجتماع » حيث تنص القاعدة الأولى على ضرورة اعتبار الظواهر الاجتماعية كما لو كانت أشياء . والمقصود بهذه الشيئية هو - على العكس مما كان يعتقد الكثيرون من أعداء وناقدى دوركايم - أن تعالج تلك الظواهر الاجتماعية بنفس الروح ونفس النظرة ونفس الأسلوب التى يعالج بها الباحث الفيزيائي أو الكيميائي أو البيولوجي الظواهر التى يدرسها كل منهم في معمله . والمبدأ الهام الذى يحكم الموضوعية ويضمنها هو السعى في طلب الحقيقة ولا شيء غير الحقيقة . . . وأن يقول العالم الحق ولا شيء غير الحق، على حد تعبير پوپر Popper (٢٤) . وهذا معناه أن الباحث لا بد أن يكون بعيدا عن التحيز وأن ينتزه عن الميول والمصالح الخاصة أو حتى الميول والمصالح السائدة في فترة تاريخية معينة ، سواء أكانت هذه ميولا سياسية أو اقتصادية أو طبقية . ومن هنا كانت القاعدة

(٢٣) نفس المرجع والصفحة .

(٢٤) پوپر ، المرجع السابق ذكره ، صفحة ٢٦ .

الثانية من قواعد المنهج عند دوركايم تنص على ضرورة التخلص من كل الآراء والافكار والاهواء السابقة ونبذها . وهذا معناه في آخر الامر « ضرورة اجتناب كل وجهة انتخابية » (٢٥) ، وبالتالي الامتناع عن الوقوف موقفا نقديا او ابداء وجهة نظر معينة وعدم اصدار أية أحكام تقييمية فوظيفة العالم الاجتماعى او الانثروبولوجى - كمثالين للمشتغلين بالعلوم الانسانية - هي الملاحظة والوصف والتحليل والتفسير فحسب . ولقد وجدت هذه الدعوة لتحرير العلوم الانسانية من الاحكام التقييمية صدى هائلا عند الغالبية العظمى من المشتغلين بهذه العلوم ، واتخذت الدعوة - على ما يقول جولدنر - شكل وصية أخرى تكاد تضاف الى « الوصايا العشر » وتقول « لا تصدر حكما تقييما » ، وهى وصية تمتلىء بها الآن كل الكتب المدرسية (٢٦) .

وتثير هذه الدعوة كثيرا من شكوك العلماء الشبان الآن مثلما أثارت من قبل كثيرا من المناقشات والجدل بين علماء الجيل السابق . ولكن الشكوك الحالية تتخذ شكل الازمة نظرا لحدة المناقشة وطبيعة الموضوعات التى تتعرض لها ، وهى موضوعات فيها كثير من الحساسية وتمس الحكومات وكثيرا من الهيئات الرسمية في الدول المختلفة ، كما توجه كثيرا من التهم للمشتغلين بالعلوم الانسانية . ويتساءل العلماء الثائرون عما يقصده اصحاب تلك الدعوى بالضبط من ضرورة تحرير العلوم الانسانية بعمامة والعلوم الاجتماعية بخاصة من عنصر التقييم . فهل المقصود بذلك هو ان يتجنب الباحث اصدار أى حكم تقييما على المشاكل الاجتماعية التى تعترض حياة المجتمع والتى يقوم الباحث نفسه بدراساتها ؟ او هل المقصود هو تجنب التعرض بالدراسة أصلا لهذه المشاكل حتى لا يتعرض الباحث لاختضاعها للنظرة الناقدة الفاحصة واحتمال اتخاذها موقفا معينا منها وبالتالي احتمال الحكم عليها ؟ او هل المقصود هو ضرورة الترفع عن المقتضيات الاخلاقية للعلوم الانسانية وبذلك يكتفى الباحث بسرد الوقائع بأمانة مع الامتناع تماما عن استخلاص أية مبادئ من تلك الوقائع ؟ ليس هناك رأى موحد ومتفق عليه من جميع العلماء حول هذه المسألة .

وهناك أسباب منهجية ، ولا شك ، وراء هذه الدعوى . ولكن على الرغم من اعتراف العلماء المعارضين بوجاهة هذه الاسباب فانهم لا ينفلون مع ذلك الدوافع الاخرى الخاصة التى تكمن وراء هذه الدعوى ، والظروف التى أحاطت بالعلماء الذين تبناها ودعوا لها . وأفضل مثل ذلك هو ماكس فيبر Max Weber باعتباره أحد كبار العلماء الذين تركوا أثرا واضحا في تاريخ الفكر الاجتماعى الحديث ، كما أنه يتلقى الآن كثيرا من الطعنات التى يوجهها بعض العلماء الشبان الثائرين لانصار الموضوعية العلمية في العلوم الانسانية والمنادين بإمكان التنزه عن اصدار الاحكام التقييمية في تلك العلوم . فلم تكن دعوى ماكس فيبر بإمكان التخلص من الاحكام التقييمية ناشئة فقط من رغبته في تطبيق قواعد المنهج تطبيقا دقيقا على علم الاجتماع ، وانما كان يرى الى جانب ذلك ان هذه النظرة ترتفع بالعلوم الانسانية وبخاصة علم الاجتماع عن أن تكون أداة في خدمة السلطات الحكومية

(٢٥) نفس المرجع ، صفحة ١٨١ .

(٢٦) Gouldner, op. cit., p. 35.

(٢٧) Ibid, pp. 36-37

والاحزاب السياسية وتساعد الجامعة بالتالى على الاحتفاظ باستقلالها وتماسكها وابعاد أى تدخل خارجى في شئونها العالمية . فلقد كان واضحا له أن الاساتذة الذين يخرجون عن الموقف « المحايد » الذى يجب أن يتمسك به العالم في دراسته للمشكلات الانسانية والذين يعبرون في انشاء دروسهم ومحاضراتهم عن آراء خاصة تعكس نظرة تقييمية ووجهة نظر شخصية ازاء هذه المشكلات يجذبون الى محاضراتهم أعدادا من التلاميذ أكبر مما تجذب محاضرات الاساتذة « المحايدين » أو « الموضوعيين » . وكان التعبير عن الآراء الشخصية في الجامعات الألمانية يتخذ وسيلة للتنافس بين الاساتذة وبالتالى تحقيق المكاسب الشخصية وبخاصة المكاسب السياسية ، ولذلك كان فيبر يرى في التمسك بالموضوعية الخالصة وسيلة للقضاء على ذلك الاتجاه الخطير الذى كان يهدد الجامعة والحياة العلمية السليمة . يضاف الى ذلك أن التعبير عن الآراء الشخصية في مشكلات المجتمع والانسان أمام الطلاب قد تكون له نتائج خطيرة على تفكيرهم ، اذ قد يتخذ شكل ما يعرف الآن باسم عملية « غسل المخ » ، خاصة وأن الطلاب في المراحل الاولى من حياتهم الجامعية لا يكونون على درجة من العلم والثقافة والقدرة على فحص الآراء وتحليلها بطريقة نقدية ، وبذلك يتقبلون ما يلقيه عليهم اساتذتهم كقضايا مسلم بها ، وفي ذلك خلوة بالغة على التفكير الشخصى وبالتالى على حرية التفكير اذ يخرج الطلاب نسخة مكررة من استاذهم . والأغلب أن فيبر كان في هذا كله يحارب التعبير عن القيم السياسية بالذات وليس القيم الجمالية أو الدينية ، أو هو على الأقل لم يعارض بنفس العنف والقوة مناقشة شئون الفن والدين والتعبير عن الرأى فيها بصراحة . فلقد كان همه الاول هو الابتعاد بالجامعة عن الخصومات السياسية التى كانت ناشبة في ألمانيا على أيامه ، واعتقد أن الجامعة حين تنأى بنفسها عن مثل تلك الممارك تستطيع أن تؤدي رسالتها على اكمل وجه كما يستطيع اساتذتها أن ينصرفوا بكل جهودهم الى العمل الاكاديمى الخالص الذى يجب أن يقفوا حياتهم عليه وحده . يضاف الى ذلك أن مناقشة الشئون السياسية تخضع دائما - في نظر فيبر - لكثير من القيود والمؤثرات والضيوط ، وبذلك لا يمكن أن تكون حرة بالمعنى الصحيح للكلمة ، ولذا فقد يكون من الخير الامتناع عن مناقشتها أصلا . « فالكبت الذاتى » القائم على امتناع الشخص من تلقاء نفسه عن مناقشته هذه الأمور هو افضل طريقة لتجنب التعرض للقمع الخارجى . الا أن العلماء الشبان ينعون على فيبر هذه السلبية ويرون أن شأنه في هذا الموقف شأن من يرى أن الانتحار هو أفضل وسيلة لتجنب التعرض لخطر القتل ، وأن النتيجة المحتومة لهذه السلبية هى ابعاد الجامعة تماما عن احدى وظائفها الاساسية ، وهى محاولة اكتشاف الاهداف الرئيسية للحياة الانسانية عن طريق حرية المناقشة والجدل (٢٨)

والواقع أن هناك من الشواهد ما يبرر موقف التشكك الذى يقفه العلماء الشبان الآن من مسألة موضوعية البحث في العلوم الانسانية . ذلك أن الحكومات كثيرا ما تتدخل في توجيه البحوث الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، وتحدد موضوعات معينة بالذات تعطيها أولوية مطلقة ، وتطالب العلماء بدراساتها قبل غيرها من المشاكل التى قد تكون أقرب الى ميول هؤلاء العلماء ،

كما أن تمويل معظم الدراسات والبحوث في الوقت الحاضر يأتي من مصادر حكومية أو شبه رسمية على العموم . واعتماد العلماء في هذه المجالات على الهيئات الرسمية يفرض بلا شك قيوداً معينة على آراء الباحثين والعلماء في المشكلات التي يدرسونها . وكثير من العلماء والباحثين في مختلف الدول هم في الحقيقة مجرد « موظفين » في الإدارات الحكومية ، يقتصر نشاطهم العلمي على دراسة المسائل التي تعينها لهم الدولة أو الإدارة الحكومية التي ينتمون إليها . وثمة فارق كبير بغير شك بين أن تسهم الحكومات والشركات في الانفاق على البحوث التي يقوم بها العلماء حسب رغباتهم الشخصية وبدون تدخل من تلك الحكومات والشركات من ناحية ، وأن تقوم هيئة معينة بتحديد مشكلة معينة وتختار لدراستها باحثين معينين تقوم بالانفاق عليهم في أثناء مدة البحث والدراسة . فمعظم الدراسات والبحوث التي تدخل في هذه الفئة الأخيرة إنما تجري لخدمة أغراض معينة ، ولذا فهي تخضع في كل خطوة من خطواتها لتدخل تلك السلطات ورقابتها وتوجيهها مما قد يؤثر في النتائج التي تصل إليها. بل إن الكثير من هذه الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية والسياسية والاقتصادية يتم بتوجيه إدارات المخابرات في الدول المختلفة . والمثل الذي يفرض نفسه هنا بقوة هو وكالة المخابرات المركزية (C.I.A.) في أمريكا التي تنفق أموالاً طائلة على ذلك ، وتسخر أعداداً كبيرة من العلماء المتخصصين في مختلف فروع العلوم الإنسانية - وغيرها - للقيام بدراسات معينة ليس في أمريكا وحدها بل وإيضاً في كل بلاد العالم . وقد ثارت شبهات كثيرة حول علاقة بعض الجامعات الأمريكية الكبرى مثل جامعة كولومبيا ومعاهد البحوث والدراسات العليا بتلك الوكالة، وكان ذلك من أهم الأسباب التي أدت إلى ثورة الطلاب في تلك الجامعات احتجاجاً على تسخير العلوم الإنسانية في خدمة أهداف «غير إنسانية» .

ومن الإنصاف أن نذكر أن استعانة الحكومات بالمشتغلين بالعلوم الإنسانية لتحقيق أهداف معينة ظهر بشكل واضح وعلى نطاق واسع خلال الحرب العالمية الثانية ، حين عمل بعض العلماء الأنثروبولوجيين وعلماء التاريخ بالذات في المخابرات العسكرية للدول المتحاربة ، وتولى بعضهم بالفعل شؤون الحكم والإدارة في المناطق التي تم فتحها ، وقاموا بعدد من الدراسات في أثناء ذلك (٢٩) . وقد لا يكون هناك غبار في استعانة الدولة بخبرة علمائها في الجهود الحربية لكسب

(٢٩) من أهم الأمثلة على ذلك مشاركة العالم الأنثروبولوجي البريطاني إيفانز بريتشارد في حروب شمال أفريقيا وتوليه منصب الحاكم العسكري في برقة لبعض الوقت ثم تأليفه كتابه المشهور عن السنوسيين في برقة تحت

اسم The Sanusi of Cyrenaica

كذلك اهتم عدد من علماء الأنثروبولوجيا في أمريكا لأسباب تتعلق بالدعاية والحرب بدراسة شعوب الأعداء والطفاء على السواء ، واستعانوا في ذلك بخبرتهم الطويلة في دراسة المجتمعات البدائية والبسيطة ، وكذلك بخبرتهم في تركيب الثقافات الزائلة المتداعية والتي على وشك الاندثار ، ثم إبرازها كوحدة متكاملة من المعلومات المبعثرة التي كانوا يحصلون عليها من الشيوخ الأحياء في تلك المجتمعات . وقد قاموا بتطبيق ذلك المنهج نفسه على الشعوب المشتركة في الحرب وبخاصة على اليابان بقصد تركيب ثقافتهم وفهم مزاجهم وطابعهم الخاص أو ما يعرف عموماً باسم « الخلق القومي » أو « الطابع القومي » عندهم . وقد اعتمدوا في ذلك على الكتابات والمعلومات التي كانت في متناول أيديهم نظراً لاستحالة القيام بدراسات حقيقية مباشرة في أثناء الحرب . وقد عرفت هذه الدراسات منذ ذلك الحين باسم « دراسة الثقافة من بعد » . وقد اشترك في تلك الدراسات بعض كبار العلماء هناك من أمثال كلاكون Cluckhohn

ومارجريت ميد Margaret Mead وجورج Goror وميترو Metraax .

انظر في ذلك الجزء الأول من كتابنا : البناء الاجتماعي ، المرجع السابق ذكره ، صفحتي ٢٣١ ، ٢٣٢ .

المعركة ، ولكن الامر لم يلبث أن خرج عن ذلك النطاق الى مجال استخدامهم في عمليات التجسس من أجل فرض السيطرة والنفوذ على البلاد الاخرى في زمن السلم ، وهو وضع يعتبره العلماء والمتمردون الثائرون منافيا للاخلاق . والاكثر من ذلك هو أن بعض العلوم الانسانية ، وبخاصة الأنثروبولوجيا ، استعين بها في توطيد أركان الاستعمار على ما كان يحدث في المستعمرات البريطانية في افريقيا . فقد كانت الحكومات الاستعمارية تستعين بمن تسميهم بالأنثروبولوجيين الحكوميين ، لاجراء دراسات خاصة بين القبائل والشعوب الخاضعة لحكمها ، وجمع معلومات حول موضوعات معينة بالدات ، لكي تسترشد بها في سياستها وادارتها لتلك المجتمعات بطريقة لا تتعارض مع القيم والنظم التقليدية السائدة هناك ، وبذلك كانت الحكومات الاستعمارية تتمكن بمعونة هؤلاء الأنثروبولوجيين الحكوميين من تفادي كل ما من شأنه اثاره تلك الشعوب ، فلا تطالب بحريتها واستقلالها ، ويعتبر ذلك العمل أيضا في نظر العلماء الثائرين المتمردين منافيا للاخلاق . صحيح أنه في بعض الأحيان كان يسمح لهؤلاء الأنثروبولوجيين الحكوميين بالقيام بالدراسات التي يرغبون هم أنفسهم في اجرائها والتي تتلاءم مع ميولهم أو تجيب على بعض الاسئلة العلمية التي تدور في اذهانهم ، وكذلك فحص بعض النظم التي لا تهم الحكومات بشكل مباشر مثل النظام الديني أو القرابي أو الآداب والفنون الشعبية والاساطير وما الى ذلك ، ولكن هذا كان يعتبر في العادة عملا جانبيا يقومون به حين يفرغون من عملهم الاساسي . ومما له دلالة في هذا الصدد أن نجد عالما مثل ايفانز بريتشارد الذي بدأ حياته في خدمة حكومة السودان أيام الحكم الثنائي كأنثروبولوجي حكومي يقول بعد أن انتهت هذه الفترة من حياته العاملة وانصرف الى البحث الاكاديمي انه لكي « لا تضار المثل والقيم العلمية ينبغي على الأنثروبولوجيين الابتعاد على العموم عن مسائل السياسية والحكم . بل انني أذهب في ذلك الى حد القول بأن الاعتماد - حتى في البحث الخالص عن الحقائق - على تعضيد الحكومات ومؤازرتها فيه شيء من الخطر على الأنثروبولوجيا ، كما قد يؤدي الى الصراع والتنازع بين وجهة نظر الأنثروبولوجي ورأي الحكومة في مكونات البحث الأنثروبولوجي . فقد يكون للأنثروبولوجي شغف خاص ببعض مشكلات الدين البدائي ويود لو يقف عليها جانبا كبيرا من عنايته ، بينما تفضل الحكومة - والحكومات على العموم لا تهتم كثيرا بالدين - لو يوجه تلك الجهود لدراسة المشكلات الناجمة عن هجرة الايدي العاملة مثلا، أو قد تريد الحكومة منه أن يقصر دراسته على نظام ملكية الارض فقط عند شعب من الشعوب ، بينما يرى هو أن من الصعب فهم هذا النظام الا بدراسة كل الحياة الاجتماعية هناك . ومن الطبيعي أن ينصرف اهتمام الأنثروبولوجي الى الموضوعات الأنثروبولوجية بغض النظر عما اذا كانت لها - أو لم يكن لها - أهمية عملية على الاطلاق ، كذلك من الطبيعي أن تكون حكومات المستعمرات مهتمة بالمشاكل العملية بغض النظر عن قيمتها النظرية . وقد نشأت صعوبات واشكالات كثيرة حول هذه المسألة » (٣٠) . ومن شأن هذا كله أن يلقي ظللا كثيفة على ادعاء الكثيرين من المشتغلين بالعلوم الانسانية بأنهم يتوخون الموضوعية في دراساتهم وبحوثهم ، في الوقت الذي يقومون فيه في الواقع بأبحاث موجهة ومفرضة ومتحيزة ، وتهدف الى تحقيق اهداف معينة، حددتها لهم هيئات لاتتصل بالعلم ولا بموضوعية البحث من قريب أو بعيد . ولذا كان الكثيرون من العلماء المتمردين يرون في

دعوى الموضوعية العلمية في العلوم الانسانية نوعا من النفاق العلمي الذى يجب فضحه وكشف النقاب عنه .

وليس في هذا كله انكار لقيمة الموضوعية في ذاتها أو لأهميتها في البحوث العلمية اذا كان المقصود بها هو تسجيل كل الحقائق والوقائع المتصلة بموضوع الدراسة . والموضوعية بهذا المعنى لا تمنع من ابداء الرأى الشخصي في تلك الحقائق والوقائع بعد أن يتم تسجيلها بكل دقة وأمانة ، فضلا عن أنها لا تتعارض بحال مع دراسة الاحداث الكبرى التى تؤثر في حياة المجتمع والانسان والعالم . أما أن يمتنع العلماء عن ابداء رأيهم الصريح في أمور حياتهم ومجتمعهم فتلك هي السلبية في أبشع صورها ، لأنها تتصف بالانزواء والانكماش والجبن عن مواجهة الواقع ونقده وتحديه ان احتاج الامر لذلك ، وبذلك تصبح الموضوعية مرادفة لخيانة الرسالة والتراخي عن تحقيق الهدف الحقيقي للعلوم الانسانية ، وهو محاولة فهم الانسان والمجتمع من كل الجوانب وفي مختلف الابعاد والاعماق (٢١) .

وعلى أية حال فاذا كان البحث العلمي يعاني الكثير من النقص اذا لم يتمسك الباحث بالموضوعية العلمية في دراسته للوقائع والحقائق وتحليلها فان الاضرار المترتبة على الموقف السلبي أو الموقف الحيادى المطلق كثيرة وخطيرة في تقدير أعداء ذلك الاتجاه ، خاصة أن المبالغة في تحاشي نقد ما يحدث في المجتمع وتقويمه قد يودى في آخر الامر بالمجتمع كله . وللعلوم الانسانية في ذلك عظة وعبرة بما حدث في العلوم الطبيعية ذاتها . فقبل الحرب العالمية الثانية كان الرأى السائد في العلوم الطبيعية ينادى بضرورة التمسك بالموضوعية العلمية المطلقة مع عدم التقيد بالقيم الانسانية على اعتبار أن العلم لا ينبغي له أن يخضع لأية أحكام تقويمية . وظل الحال كذلك حتى ألقيت القنبلة الذرية على هيروشيما فبدأ العلماء يراجعون أنفسهم. ولم يعد الكثيرون منهم واثقين من صحة هذا الرأى . وهذا نفسه ينطبق على العلوم الانسانية . فلو اقتصر اهتمام علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا وغيرهم على تحسين أساليب البحث ومناهجه وتطويرها بقصد التوصل الى نتائج أكثر دقة دون ابداء اهتمام مماثل بتنمية المسؤولية الاخلاقية لدى العلماء والباحثين فقد ينشأ جيل لا يهتم بالاخلاقيات ولا بالانسانية ككل . واذا كان للعلم - على ما يقول جولدنر في ذلك - تطبيقاته البناءة والهدامة على ما يتمثل بوضوح في تفتيت الذرة فان هذا لا يبرر اغفال الفوارق بين الناحيتين أو تجاهلها ، خاصة أن تبين هذه الفوارق لا تتعارض مع معايير الموضوعية

(٢١) Stein & Vidich (eds), in op. cit., pp. 1-2

ويلاحظ جولدنر في مقالته التي سبقت الإشارة اليها والتي عالج فيها ما يسميه بعلم الاجتماع الخالى من القيم ان الجرى وراء دعوى الموضوعية والتحرر من الأحكام التقويمية هو اول علاقة من علامات الخبل والشيوخوخة المهنية ، كما انه آخر ومضة في المطالب الشابة الجريئة Gouffner, op.cit.p.35بالإضافة الى أنه يؤدي الى خلق نوع من التبدل الخلقي عند هؤلاء العلماء ، ويساعد على تحقيق الاطماع والمكاسب الخاصة عن طريق التخفي وراء ستار الموضوعية العلمية . والملاحظ مثلا أن بعض علماء الاجتماع الأمريكيين قاموا بدراسات وأبحاث من شأنها أن تساعد على زيادة انتشار التدخين وترويج تجارة السجائر بالتالي رغم ما يعرفونه عن العلاقة بين التدخين والسرطان Ibid, p. 42.

العلمية ، وكل ما يعنيه هو التخلص من تلك اللامبالاة الاخلاقية التى تصبغ سلوك الكثيرين من المشتغلين بالعلوم الانسانية الآن (٢٢) .

- ٤ -

ولقد سبق ان اشرنا الى ان الازمة التى تمر بها العلوم الانسانية الآن نشأت فى الاصل من الرغبة الجامحة فى استخدام مناهج وطرق وأساليب العلوم الطبيعية وتطبيقها بحذافيرها فى دراسة الظواهر الانسانية والاجتماعية ، على أمل أن يساعد ذلك على الوصول الى نفس الدرجة من الدقة التى بلغتها العلوم الطبيعية والبيولوجية . والدعوة الى اتباع المناهج العلمية فى العلوم الانسانية قديمة ، وقد ظهرت بوضوح عند أوجيست كونت ثم عند ميل . وهناك بلا شك كثير من النواحي المشتركة بين هاتين الفئتين من العلوم ، وهى تتمثل بأبسط صورها فى الاعتماد على الملاحظة والتحليل . بل ان الدعوة لاستخدام المناهج الكمية والطرق الاحصائية قديمة ايضا ، وترجع - فيما يتعلق بالانثربولوجيا على الأقل - الى تايلور . انما الجديد فى الأمر هو تسليم الغالبية من المشتغلين بالعلوم الانسانية الآن يقول لورد كلفن Lord Kelvin ان المعرفة التى لا يمكن قياسها هي معرفة هزيلة وغير مقنعة (٣٣) . وسيطر الفكرة القائلة بأن نجاح العلوم الانسانية وتقدمها وأداءها لمهمتها على الوجه الاكمل رهن بقدرتها على استخدام مناهج العلوم الطبيعية وطرق البحث فيها وبخاصة استخدام القياس والاحصائيات والاستبيانات والجداول وما اليها . ولقد أصبح كثير من علماء الاجتماع بالذات ، وبخاصة فى أمريكا ، يرون أنفسهم اقرب الى علماء الفيزياء والكيمياء ويتصرفون فى دراساتهم على هذا الاساس ، بغض النظر عن رأى الفيزيائيين والكيميائيين أنفسهم فى ذلك . كما ظهرت نزعة قوية للمقارنة بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية كانت كلها فى الاغلب تنتهى الى اقرار أن الفارق بينهما هو فارق فى الدرجة فقط ، ويتمثل على الخصوص فى اختلاف كل منهما فى صياغة المشكلات وحل تلك المشكلات . ومهما يكن من شيء فهناك فى الواقع عنصر مشترك بين مناهج هاتين الفئتين من العلوم كما ذكرنا ، ويرجع ذلك الى أن العلوم الانسانية فرع من فروع المعرفة التى تحاول الجمع بين الجانب النظرى والجانب التجريبي ولو الى حد محدود . والمقصود بالجانب النظرى هنا هو الميل الى تفسير الحوادث والتنبؤ بها عن طريق النظريات او القوانين الكلية التى تحاول تلك العلوم اكتشافها ، بينما نقصد بالجانب التجريبي أن لتلك العلوم سنداً من التجربة ، بمعنى أن الحوادث التى تفسرها وتنبأ بها هي وقائع يمكن مشاهدتها ، كما أن المشاهدة أو بالاحرى الملاحظة هي الاساس الذى تعتمد عليه تلك العلوم فى قبولها أو رفضها لأية نظرية من النظريات . وإذا كانت العلوم الانسانية تحاول الوصول الى نفس النجاح الذى حققته العلوم الطبيعية فان ذلك لن يتم على

(٢٢) Ibid, p. 52

(٣٣) Redfield, op. cit. qp. 44- 45.

الوجه الاكمل الا اذا تمكنت من الوصول الى مثل التنبؤات أو التكهّنات الدقيقة التى تصل اليها العلوم الطبيعية ، والمحك فى ذلك هو أن تؤيد التجربة تلك التنبؤات أو التكهّنات (٢٤) .

وليس هنا مجال الدخول فى مناقشة مناهج العلوم الطبيعية والانسانية بالتفصيل ، فقد عولجت هذه المسائل بكثرة فى الكتب المدرسية التى تهتم بوجه خاص بتبيين خصائص العلم والمنهج العلمي . ولكن يمكن القول مع سكينر Skinner أن العلم - بعامة - مجموعة من المواقف التى تتمثل فى الاتجاه نحو دراسة الاشياء ، وليس ما يقوله الآخرون عن تلك الاشياء . ولذا فهو يرفض الركون الى ما هو وارد فى الكتب ويهتم بدلا من ذلك بدراسة الواقع ذاته ، كما أنه لا يقبل أى رأى أو قول - مهما كان شائعا - اذا تعارض مع ملاحظة الواقع والطبيعة . فالعلم هو تقبل الحقائق والوقائع حتى وان تعارضت مع الرغبات والاهواء الذاتية، وهو بذلك يتطلب درجة عالية من الامانة العقلية. ومع أن العلماء ليسوا أكثر أمانة من غيرهم من البشر فان العلم وممارسته يعطيان أولوية خاصة لتلك الامانة كما يقول بردجمان Bridgman ، فالامانة العقلية اذن هي وسيلة التقدم فى العلم ، وهذا هو السبب فى أن كل الأحكام تخضع للتجارب العديدة المتكررة ، وهذا أيضا هو ما يخلق الجو العلمي الذى يفترض توافر الدقة ، كما يساعد هو نفسه على الوصول الى تلك الدقة المطلوبة . ولكن بالإضافة الى كون العلم مجموعة من المواقف والاتجاهات فانه بحث عن النظام أو الترتيب والاطراد ، وعن العلاقات الممكن وجودها بين الاحداث والظواهر فى الطبيعة . ويبدأ العلم فى العادة بملاحظة حالات فردية يصل منها الى التعميم أو الى القانون العلمي الكلي . ومع أن الانسان يكتشف مثل هذه العلاقات فى خبراته اليومية فان العلم يكتشفها بطريقة أكثر دقة ومنهجية ، ويعبر عنها أيضا فى أسلوب دقيق محكم (٢٥) . وهذا هو انفارق الهائل بين نظرة الزنجية ونظرة بافلوف الى سيل اللعاب من فم الكلب .

والوصول الى القوانين العلمية عمل طويل شاق ، ويحتاج الى تضافر كثير من القوى خلال فترة طويلة من الزمن . فهو ليس من عمل الفرد ، كما أنه لا يتوقف على اكتشاف فرد واحد ، وانما على المعلومات التى توفرها أجيال متتالية من العلماء . ولذا فان الخاصية الأساسية للعلم هي تراكم هذه المعارف والمعلومات . ويقول آخر ، فان العلم ينتمي الى ذلك النوع من المعرفة الذى يعرف باسم المعرفة التراكمية Cumulative . وتخضع هذه المعرفة التراكمية - أو العلم - لنوع من المحكات تساعد جميع المشتغلين بها على الحكم عليها بالصدق أو الكذب ، وذلك على العكس من المعرفة اللا تراكمية ، كالادب ، فهي لا تخضع لمثل هذه المحكات ، ولا يمكن أن تؤدي الى اتفاق عام . ومن هنا كان الحكم عليها بأنها غير مفيدة بل وأن من الخطأ تسميتها « معرفة »

(٢٤) كادل بوبر ، المرجع السابق ذكره ، صفحات ٤٩ - ٥٠ .

(٢٥) Skinner, B.F; Science and Human Behavior, The Free Press, N.Y. 1953, pp. 13- 14.

على الإطلاق ، اذ ليس لها معنى بل - وهذا هو المهم في نظر المعترضين على هذه التسمية - ليس لها أى أثر حقيقي في السلوك البشرى . (٣٦)

ولقد خُطت العلوم الانسانية خطوات كبيرة حقا في سبيل تطبيق المنهج العلمي في ميادين دراساتها الخاصة . وكثير من هذه العلوم - وبخاصة علم النفس وعلم الاجتماع ، والى حد ما الأنثروبولوجيا - تستعين بالقياس الى جانب الملاحظة . وقد أدت الملاحظة الدقيقة في كثير من الأحيان الى اكتشاف نوع من النظام أو الاطراد بين الظواهر التي تهتم بها هذه العلوم ، مما ساعد على اصدار بعض التكهّنات أو التنبؤات حول السلوك الانساني . والواقع أنه لولا اكتشاف هذه الاطرادات لما أمكن معالجة كثير من الشئون التي تعرض لحياة الانسان والمجتمع . وتهدف المناهج العلمية بأساليبها الرياضية والمنطقية والتجريبية الى توضيح هذه الاطرادات وإبرازها ، وهذا نفسه هو ما يحاول الكثيرون من علماء الأنثروبولوجيا وعلم النفس الاجتماعي تحقيقه من خلال دراساتهم العقلية ، وما يهدف اليه أيضا علماء النفس من استخدام الطرق التجريبية التي تمارس في العيادات والمختبرات ، والتي تخضع لكثير من الضبط والتحكم (٣٧) . ومن هنا كان الحاح الكثيرين من المتخصصين في العلوم الانسانية في ضرورة الاستعانة بالمناهج والطرق الرياضية والتجريبية للكشف عن تلك الاطرادات والتعبير عنها ، على أساس أن هذه المناهج

(٣٦) تتمثل المعرفة التراكمية بأفضل صورها في العلوم الطبيعية . فمنذ البدايات الأولى لدراسة الفلك والطبيعة مثلا منذ آلاف السنين في شرق البحر الأبيض المتوسط بدأت معلوماتنا عنهما تتراكم وتتزايد كي تتحول الى علم الفلك والفيزياء الحديثين . وقد استمرت عملية التراكم طيلة هذه القرون رغم ما كانت تتعرض له أحيانا من ركود ، كما أن كثيرا من الأفكار القديمة احتفظت بصحتها للآن ، وإن كان البعض الآخر ظهر كدبه وعدم دقته فاسقط من الاعتبار . وكانت النتيجة من هذا كله هو ظهور علم متماسك محدود ومتمايز وله نظرياته المقبولة من الجميع . وإذا كان ثمة اختلافات بين العلماء في بعض مجالات العلم فإن هذه الاختلافات لا تتعلق بالأسس أو بمهية العلم ذاته وإنما تدور حول المسائل الفرعية والجديدة . وهذا لا ينفي إمكان قيام ما يمكن اعتباره « ثورات » في العلم تعدل من بعض هذه الأسس . وفي هذه النواحي بالذات تختلف المعرفة التراكمية عن المعرفة اللاتراكمية والتي يعتبر الأدب خير مثال لها . فعلى الرغم من أن الأدباء كانوا منذ القديم يكتبون حول أمور معينة مثل الحق والخير والجمال والانسانية وما إليها ، وهي الموضوعات ذاتها التي لا يزال الأدباء المعاصرون يكتبون عنها ، فليس ثمة ما يدل على حدوث أى تغيير خلال القرون الطويلة الماضية نتيجة لتراكم هذه الكتابات والخبرات ، كما حدث في العلم . وبينما يعرف عالم الفلك أو الفيزياء الآن عن فرع تخصصه أضعاف أضعاف ما كان علماء اليونان يعرفون ، فلا يزال الأدباء - على ما يظهر - في نفس الموقف الذي كان أدباء اليونان يجدون أنفسهم فيه . ويقول برينتون C. Brinton في ذلك أنه لو بعث أحد الأدباء اليونانيين مثل أرسطو فإن أو أحد الفلاسفة مثل أفلاطون لما وجد صعوبة كبيرة في متابعة ما يقال الآن في الأدب أو الفلسفة ، أما لو بعث أرسطو فسوف يحتاج الى سنين طويلة جدا حتى يستطيع فهم مبادئ الفيزياء أو الرياضيات الحديثة . وبينما يستطيع أرسطو أن يتابع بسهولة ما يكتبه جورج برناردشو مثلا ، ويستطيع أفلاطون أن يتابع بسهولة أيضا ما يكتبه فيلسوف مثل جون ديوى ، فلن يكون من السهل على أرسطو أن يفهم كتابات بوهر Bohr أو اينشتاين . انظر في ذلك على العموم :

Brinton, C.; The Shaping of Modern Thought, Prentice- Hall, Spectrum Books. N.J. 1963, PP. 9- 12

والطرق ملك « للعلم » في ذاته ، ولا يمكن أن تكون وقفا على علم دون آخر ، وانه يحق للعلوم الانسانية بناء على ذلك أن تستعين بها ما دام ذلك يؤدي الى تحقيق درجة أكبر من الدقة والضبط .

ومع التسليم بهذا كله، فان السؤال المهم الذي يتردد في الأذهان ولم يجد اجابة نهائية حتى الآن هو : الى أى حد يمكن استخدام مناهج العلوم الطبيعية وطرقها وأساليبها في العلوم الانسانية، وبالتالي الى أى حد يمكن اعتبار العلوم الانسانية علوما طبيعية ؟ هناك صعوبات كثيرة تقف حائلا بين هاتين الفئتين من العلوم رغم كل ما يبدو من تقارب وتشابه بينهما ، ويكفي للتدليل على ذلك ضرب بعض الأمثلة من مناهج العلوم الطبيعية ومدى انطباقها على العلوم الانسانية دون ان ندخل مع ذلك في تفاصيل كثيرة لا داعي لها .

وأول هذه الأمثلة - وهو في الوقت ذاته يمثل أولى الصعوبات - هو التجريب أو اجراء التجارب العملية كعنصر متميز عن الملاحظة التي تستعين بها العلوم الطبيعية والانسانية على السواء . ويعتبر منهج التجربة المنهج الأساسي في العلوم الطبيعية ، وهو يعتمد على عزل الظواهر الطبيعية صناعيا ، والتحكم فيها بقصد التوصل الى تحقيق الظروف المتماثلة المرة تلو المرة ، وما يترتب على هذه الظروف من نتائج ثم تكوين النظريات . ومن المسلم به أن العالم الفيزيائي يتميز على العالم الاجتماعي أو الأنثروبولوجي مثلا باستخدام الوسائل العملية وأجهزة القياس والملاحظة الدقيقة ، ويستعين بها في اخضاع الظواهر التي يدرسها للمراقبة والملاحظة الدقيقتين . ومع أن هناك معامل ومختبرات لبعض العلوم الانسانية في كثير من الجامعات ومراكز البحوث فانه من الصعب اجراء التجارب فيها بالمعنى المفهوم من كلمة « تجربة » . والواقع أن هناك كثيرا من الاعتراضات على امكان القيام بمثل هذه التجارب ، ومعظم هذه الاعتراضات ذات طابع نظري أو منطقي . فمنهج التجربة يعتمد - كما يقول كارل بوبر - على الفكرة القائلة بأن الأمور المتماثلة تحدث في الظروف المتماثلة ، وهو أمر يصعب تحقيقه في العلوم الانسانية . وحتى لو أمكن تطبيقه فلن تكون له فائدة كبرى ، بل انه قد يكون عديم الفائدة تماما ، لأن الظروف المتماثلة لا يمكن أن تتحقق الا في حدود الفترة التاريخية الواحدة ، ولذا فلن يكون لأي تجربة تجريها الا دلالة محدودة جدا . يضاف الى ذلك أن عزل الظواهر الاجتماعية صناعيا من شأنه أن يستبعد العوامل التي لها الاهمية العظمى في العلوم الانسانية . « فنحن لن نجد أبدا في روبنسون كروسو وفي نظامه الاقتصادي الفردي المنعزل نموذجا مفيدا للنظام الاقتصادي الذي لا تنشأ مشكلاته الا عن التأثير المتبادل بين الافراد والجماعات . » (٣٨) بل ان ثمة استحالة كاملة في اجراء التجارب المفيدة في بعض العلوم الانسانية مثل علم الاجتماع . وتتمثل هذه الاستحالة في أن التجارب الاجتماعية الواسعة النطاق - مثل توزيع الملكيات الكبيرة - لا يمكن اعتبارها تجارب بالمعنى الفيزيقي أو الدقيق للكلمة ، « اذ ليس الفرض منها العمل على تقدم المعرفة من حيث هي كذلك ، بل يقصد بها تحقيق النصر السياسي . وهذه التجارب لا تجري في المعمل بمعزل عن العالم الخارجي ، بل

الأخرى أن نقول أن اجراءها يغير الظروف الاجتماعية نفسها ، وليس من الممكن تكرارها في ظروف مماثلة ، من حيث أن الظروف تغيرت نتيجة لاجرائها في المرة الأولى (٢٩) ، وذلك كله بالإضافة الى إمكان تحكم العالم الطبيعي في اختيار الظروف التي يجري فيها تجاربه وتغيير هذه الظروف كيفما شاء ، وهو الأمر الذي لا يتيسر للعالم الاجتماعي أو الأنثروبولوجي . صحيح أنه أجرى عدد من التجارب في ميدان علم النفس وبخاصة علم النفس الصناعي وفي ميدان علم الاجتماع الصناعي ، وكان لبعض هذه التجارب دلالة عميقة مثل تجارب « مصانع هوثورن Hawthorne Works » المشهورة ، كما أجريت بعض التجارب التي تتسم بالجرأة لقياس بعض الاستجابات في أثناء العملية الجنسية على أشخاص من كلا الجنسين تقدموا من تلقاء أنفسهم ومارسوا العملية الجنسية تحت عدسات التصوير وعيون الملاحظين وتعتبر فتحا جديدا في الدراسات التجريبية على البشر (٤٠) ، إلا أن هذا كله لا يمكن أن يقارن بالتجارب الدقيقة المتكررة التي تجري في معامل الفيزياء والكيمياء تحت ظروف تكاد تكون مثالية ، وذلك بعكس الحال بالنسبة للتجارب التي قد يود العالم الاجتماعي أو الأنثروبولوجي اجراءها فتقف دونها كثير من العقبات والصعوبات الفنية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو الدينية . فلقد أثارت تجارب ماسترز W. H. Masters وجونسون V. E. Johnson لقياس الاستجابة الجنسية عند البشر رد فعل عنيف بين رجال الكنيسة والتدينين عموما في أمريكا والغرب ، ولولا أنها أجريت سرا وفي الخفاء لمدة إحدى عشرة سنة لما قدر لها أن تتم (٤١) . ولذا فإن كثيرا « من التجارب التي نرغب في اجرائها الى أقصى حد سوف تبقى في عالم الأحلام زمانا طويلا ، وذلك رغم أن هذه التجارب هي من النوع الجزئي وليس من النوع اليوتوبي . ولا مفر للعالم الاجتماعي من أن يعتمد في عمله أكثر مما ينبغي على التجارب التي يجريها في ذهنه ، وكذلك على التشريعات السياسية التي تصدر في ظروف وبطريقة يتقصها الكثير مما نرغب فيه من وجهة النظر العلمية (٤٢) . بل إن ثمة كثيرا من الشك يخالج

(٢٩) نفس المرجع والصفحة .

Masters, W.H., & Johnson, V.E.; *Human Sexual Response*, Little Brown & Co., (٤٠) Boston 1966.

ولقد أجريت هذه التجارب - التي تعتبر الأولى من نوعها في تاريخ دراسة العلاقات الجنسية - على ٣٨٢ امرأة و ٢١٢ رجلا تطوعوا في الغالب للقيام بالعملية الجنسية تحت شروط معملية حدها القائمان بالبحث (وليام ماسترز والسيدة فرجينيا جونسون) . وتقع الغالبية العظمى من الأشخاص الذين أجريت عليهم التجارب من كلا الجنسين بين سن العشرين والخمسين وإن كان هنالك عدد قليل من النساء تراوحت أعمارهن بين الحادية والخمسين والثمانين (٣٤ امرأة) وعدد محدود أيضا من الرجال بين سن الحادية والخمسين والتسعين (٣٩ رجلا) . وبالإضافة الى المعلومات الكثيرة التي توصل اليها الباحثان - عن طريق الملاحظة والقياس - ليس عن طريق السؤال كما كان يحدث في كل الدراسات التي سبقت هذه التجارب - عن التغيرات الفيزيائية التي تحدث في الجسم أثناء الاستثارة الجنسية مثل سرعة ضربات القلب والنفس وتصيب العرق والتغيرات التي تطرأ على الأعضاء التناسلية ، فقد أمكن لهما أيضا تسجيل الكثير من الملاحظات عن أنماط السلوك والعادات الجنسية والنظرة الى الجنس عند مختلف الأعمار ودرجات التعليم وما الى ذلك .

(٤١) انظر في ذلك .

Brecher, R&E.; *An Analysis of Human Sexual Response*, Andre Deutsch, London 1967

(٤٢) كارل بوبر : المرجع السابق ذكره ، صفحة ١٢٢ .

المرء في مدى دقة ودلالة هذه التجارب ، وفيما اذا كان هؤلاء الاشخاص يتصرفون بطريقة طبيعية حين يتم عزلهم في حجرات خاصة للملاحظة سلوكهم وقياسه ، وبخاصة حين تكون المسألة متعلقة بالسلوك الجنسي وممارسة العملية الجنسية . ولذا فكثيرا ما يوصف العلماء الذين يقومون بمثل هذه التجارب أنهم يبحثون بتجاربهم عن قوانين لا تنطبق في الحقيقة الا على تلك الحجرات المعزولة (٤٣) .

وهذا ينقلنا الى المثال الثاني: اذا كان أحد أهداف الملاحظة والتجريب في العلوم الطبيعية هو الوصول الى القوانين الكلية المضبوطة، فالى أى حد أمكن تحقيق ذلك في العلوم الانسانية ؟ الواقع أننا اذا استثنينا علم الاقتصاد فان الحصيلة من هذه «القوانين» في بقية العلوم الانسانية تبدو ضئيلة للغاية . بل ان ما يسمى «قوانين» فيها - أو في بعضها على الأقل مثل علم الاجتماع واثربولوجيا - لا يخلو من العيوب وأوجه النقص . والمعروف أن نجاح التعميمات في العلوم الطبيعية يرجع الى أطراد الأحداث الطبيعية ، وهو الأمر الذي لا يتوافر دائما في أحداث الحياة وشئون المجتمع وأحوال الأفراد ، ولذا فان كثيرا من الأحكام العامة الكلية التي أطلقها بعض السوسيولوجيين أو الاثربولوجيين ليست في حقيقة الأمر الا أقوالا بديهية لا ترقى الى مستوى القوانين ، ولا تلبث عموميتها أن تنهار أمام الفحص الدقيق . وبالإضافة الى ما تتمتع به القوانين في العلوم الطبيعية من الصدق فانها تتميز عادة بالوضوح والايجاز والخلو من اللبس والغموض ، كما أنه يمكن التعبير عنها في الأغلب في صيغ رياضية دقيقة ومحكمة ، وذلك على العكس تماما من الأحكام الكلية التي نصادفها في العلوم الانسانية ، فهي تصاغ في العادة في قالب من الكلمات الطنانة ، ويدخلها كثير من الغموض، كما يحوطها الكثير من التحفظات (٤٤) . وعلى ذلك فان الدعوى بأن الانساق الاجتماعية مثلا انساق طبيعية تجد كثيرا من المقاومة ليس فقط من جانب العلماء الشبان الثائرين الذين خلقوا بثورتهم الأزمة الحالية التي تمر بها العلوم الانسانية - أو جزءا من هذه الأزمة على الأقل - بل وأيضا من عدد من كبار العلماء «المحافظين» . فايفانز پريتشارد يصف هذه الدعوى بأنها «الوضعية النظرية في أسوأ صورها» ، ويرى أن من حقّه أن يطالب الذين يقررون أن غاية الاثربولوجيا وبالتالي العلوم الانسانية هي الوصول الى قوانين اجتماعية تشبه القوانين التي يصوغها العلماء الطبيعيون أن يقدموا لنا أمثلة من هذه القوانين الاجتماعية . «ولكن لم يظهر للآن أى شيء يشبه ولو من بعيد قوانين العلوم الطبيعية ، وكل ما أمكن الوصول اليه هو بعض الاحكام الحتمية أو الغائية أو الفعلية . وقد أتت كل التعميمات التي حاول بعض العلماء اطلاقها غامضة مبهمة فضفاضة مما يقلل من قيمتها وأهميتها ، هذا على فرض صدقها . والحق أن هذه التعميمات ليست سوى مجرد تكرار للمعاني الجزئية وابرار الأشياء العادية المألوفة في صور أخرى وعلى مستوى استدلالى ساذج بسيط .» (٤٥) ولقد درأت على صفحات مجلة Man منذ سنوات مناقشات طويلة تجمع بين العنف والطرافة حول إمكان وصول الاثربولوجيا الاجتماعية بالذات الى قوانين عامة تشبه قوانين العلم

(٤٣) كيميني ، جون ، الفيلسوف والعلم - ترجمة الدكتور أمين الشريف ، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين ، بيروت ١٩٦٥ : صفحة ٣٥٧ ، بوير ، المرجع السابق ذكره ، صفحة ١٨ .

(٤٤) المرجع السابق ، صفحة ٣٥٢

(٤٥) ايفانز پريتشارد ، المرجع السابق ذكره صفحة ٩١

الطبيعي في صدقها وعموميتها . ولقد تزعم الانثروبولوجي البولندي اندرييسكي Andrzejewski الدفاع عن الدعوى القائلة بإمكان صياغة التعميمات أو القوانين الصادقة ، بل وذهب الى أن هناك قوانين بالفعل من هذا النوع ، وضرب لذلك بعض الامثلة ، مثل ارتباط انتشار نظام تعدد الزوجات بالتفاوت الاقتصادي الشديد في المجتمعات البدائية ، وأن الحروب تؤدي الى ظهور الحكم الانفرادي ، وأن الزيادة الكبيرة في عدد السكان تؤدي الى الحرب . ويرى اندرييسكي أن ثمة امثلة أخرى يمكن ذكرها للتدليل على وجود القوانين الاجتماعية ، وإن كان العلماء مع ذلك لم يصوغوا حتى الآن الاعددا قليلا نسبيا من هذه القوانين ، وذلك نظرا لحدائهم العلوم الاجتماعية (علم الاجتماع والانثروبولوجيا بالذات) . ويلاحظ اندرييسكي أن الناس كانوا دائما يقفون موقفا عدائيا من كل العلوم في أول عهدها ، ولو صدقت المزايم التي كانت تنكر امكان الوصول الى قوانين في العلوم الطبيعية لما كانت هناك الآن علوم الفيزياء والكيمياء والحياة « البيولوجيا » وغيرها . ولكن أحد الانثروبولوجيين البريطانيين وهو لورد راجلان Lord Raglan تصدى للرد على اندرييسكي على صفحات المجلة ذاتها ، وحاول أن يفند ما ذهب اليه عن طريق التشكيك في أن القضايا التي ذكرها تؤلف قوانين مطلقة . وبين راجلان مثلا أنه ليس ثمة تفاوت اقتصادي عند قبائل أستراليا ، ومع ذلك فهم يعرفون نظام تعدد الزوجات ، وأن قبائل الماساي Masai في شرق أفريقيا من أشد الشعوب حبا في الحرب ومع ذلك فالحكم ديمقراطي ، ولم يظهر فيها ديكتاتور واحد ، وأخيرا فإن بلاد البنغال متخمة بالسكان ، ومع ذلك فإنهم من أشد الشعوب حبا في السلام (٤٦) . وعلى أية حال فإن قيام مثل هذه المناقشات حول موضوع لم يعد محل بحث على الإطلاق في العلوم الطبيعية منذ زمن طويل يدل دلالة واضحة على مدى اختلاف وجهات النظر بين المشتغلين بالعلوم الانسانية ، كما يدعو الى التشكيك فيما إذا لم تكن كل الجهود التي يبذلها هؤلاء العلماء للكشف عن مثل هذه القوانين هي جهود ضائعة وغير مثمرة وأن كل ما سوف تؤدي اليه هو « إثارة بعض مناقشات جوفاء عن المناهج » (٤٧)

والمثال الثالث والآخر هو محاولة العلوم الانسانية استخدام المناهج الرياضية والكمية في وصف وتفسير الظواهر التي تدرسها . وقد أفلح علم الاقتصاد في ذلك الى حد كبير كما صادف علم النفس وعلم الاجتماع بعض النجاح ، وامتدت المحاولات أخيرا الى الانثروبولوجيا التي أخذت تنحو بسرعة منذ الاربعينيات نحو المناهج الكمية ، وتحاول أن تصوغ الوقائع الاجتماعية في حدود وألفاظ كمية مثلما يفعل علماء الاجتماع المحدثون ، خاصة بعد أن ظهر عدد متزايد من العلماء الذين يزاوجون في دراساتهم بين المناهج السوسيولوجية والانثروبولوجية ، ويمزجون بين الوصف الكيفي والبحث والتحليل الكمي ، على أساس أن هناك من الحقائق عن الانسان والمجتمع مالا يمكن فهمه فهما دقيقا الا عن طريق الاحصاء والاستعانة بالمناهج الرياضية . فالسلوك الانساني في مظاهره الجماعية يمدنا بنوعين أو فئتين من المعلومات أو الحقائق : حقائق لها دلالات كمية

(٤٦) انظر في ذلك مجلة Man, May 1951 and October 1951.

كذلك راجع الحاشية التي اضعناها في آخر صفحة ٩٢ من كتاب ايغانز بريتشارد السابق ذكره .

(٤٧) ايغانز بريتشارد ، المرجع السابق ذكره ، صفحة ٩٣

تشير الى الحجم والمقدار ، وحقائق ذات دلالات كيفية تحتاج الى مجرد الوصف والتفسير . (٤٨)
والسائد عند الكثيرين من علماء الأنثروبولوجيا الآن هو أن تطور العلم سوف يؤدي بالتدريج
الى اخضاع المعلومات التي تعالج الآن في حدود والفاظ كيفية للتفسيرات والتحليلات الكمية أو
العددية ، وأنه اذا كانت دراسة البناء الاجتماعي في المرحلة الحالية من مراحل تطور العلم الاجتماعي
بعمامة والأنثروبولوجيا بخاصة تحتم وصف الثقافة السائدة في المجتمع فان ذلك سوف يختفي
بتقدم الدراسات الكمية لهذه الحقائق (٤٩) ، وأنه لابد من استخدام القياس في مجال الأنثروبولوجيا
الاجتماعية بنفس الطريقة التي يستخدم بها في الدراسات السوسيولوجية الحديثة واعطاء
العناصر غير المتغيرة في الحياة الاجتماعية قيمة عددية حتى يمكن اضافة بعض الدقة العلمية على
الدراسات الكيفية . ويذكر ليفي ستروس - الذي يعتبر من أشد الدعاة لاستخدام المناهج
الرياضية في الدراسات الاجتماعية حماسا - في مقال هام له بعنوان « الرياضيات والانسان
« Les Mathematiques et L'homme » . أن الشيء المؤكد هو أن الشبان الذين سوف يتخصصون
في العلوم الاجتماعية لا بد أن تكون لهم ثقافة أساسية متينة في الرياضيات حتى لا يطردوا من
الميدان العلمي . (٥٠)

ولقد استشهدت هنا بما يحدث في الأنثروبولوجيا بالذات نظرا لحدائتها كعلم اذا قيست
بالعلوم الانسانية الاخرى من ناحية ولان منهجها - بحكم الظروف التي تجرى فيها الدراسات
الحقلية في المجتمعات البدائية والمتخلفة التي يصعب الحصول فيها على معلومات عددية - هو
منهج كفي وصفي الى حد كبير . ولكن الملاحظ على العموم هو أنه على الرغم من قوة الدعوة
لاستخدام المناهج الرياضية فليس هناك من بين العلماء المعاصرين في الأنثروبولوجيا على الاقل من
يرى أن هذه المناهج تكفي بذاتها لفهم الحياة الاجتماعية ، وان كانت تساعد على دراستها بطريقة

(٤٨) يتمثل النوع الاول من الحقائق - كما يراه الأنثروبولوجيون مثلا - في مقدار مهر العروس واتساع نطاق القرابة
وعمق البدنات مقدار بعدد الاجيال التي تفصل بين المؤسس الاول للبدنة او العائلة الكبيرة والاعضاء الاحياء من
افراد تلك البدنة او العائلة ، ومدى اتباع ومراعاة احدى القواعد القانونية او التعاليم الخلقية وما الى ذلك من
العلاقات الاجتماعية التي تحتاج الى القيام ببعض الإحصائيات ، على الرغم من أن الوسيلة لتحقيق ذلك قد لا تكون
ميسورة في كل الاحوال . اما الحقائق ذات الدلالات الكيفية فتتمثل في الالتزام بدفع المهر تبعا لخطوات ومراسيم
وطقوس محددة ، والاعتقاد في السحر والشعوذة ، والشعائر الدينية وما الى ذلك - انظر في ذلك الجزء الاول
(المفاهيم) من كتابنا عن « البناء الاجتماعي » - المرجع السابق ذكره ، صفحة ٥٥ .

(٤٩) Fortes, M ; « Time and Social Structure: An Ashante Case Study » in Id (ed):
Social Structure: Studies Presented to Radcliffe- Brown. O. U. P. 1949, PP. 95- 68.

(٥٠) Levi- Strauss, C. ; « On Social Structure » in Kreeber (ed); Anthropology To day,
Chicago U. P. 1960, PP. 524- 53; G. urvitch, G., « Le Concept de Structure Sociale »,
Cahiers Internationaux de Sociologie, XIX, 1955.

انظر ايضا الجزء الاول (المفاهيم) من كتابنا عن البناء الاجتماعي - المرجع السابق ذكره صفحات ٥٤ - ٦٣ حيث يوجد
عرض اكثر تفصيلا لهذا الاتجاه مع الإشارة الى اهم الاختلافات بين التحليل الكيفي والتحليل الكمي لاحدى الظواهر
الاجتماعية هي ظاهرة الطلاق في المجتمعات الافريقية .

أكثر دقة من السرد الوصفي الخالص . وفور تيس نفسه ، الذى أشرنا الى مقاله القيم الذى يدعو فيه الى انتحال المناهج الرياضية فى دراسة المجتمعات البدائية ، والذى يعتبر من أشد المحمسين للتحليلات الكمية للظواهر الاجتماعية يقول فى نهاية مقاله الذى يدرس فيه بعض الظواهر عند قبائل الأشانتي « لقد حاولت أن أبين فى هذا المقال أن التحليل الإحصائي الأولي أمر لازم لتوضيح بعض مشكلات البناء الاجتماعي الذى يمر بعملية تفاضل اجتماعي . فمن الواضح أن استخدام مصطلحات وعبارات مثل « الزواج والإقامة عند أهل الزوج » ، أو « عند أهل الزوجة » ، لن يفيد فى مثل هذا المقام شيئاً ، بينما استخدام المعلومات العددية تساعدنا على أن نرى تنظيم الحياة العائلية عند الأشانتي هو نتيجة لتفاعل وتداخل عدد من العوامل المحددة تحديداً لا يخلو من الدقة والتي تعمل فى وقت معين بالذات أو على مدى فترة محددة من الزمن . » (٥١) وهذا يعني أن استخدام العمليات الإحصائية الأولية تساعد فقط على إزالة ما يحيط ببعض المصطلحات الكيفية من غموض ولبس . ولم تفلح كل المحاولات التي بذلت حتى الآن ، في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا بالذات في الوصول الى صياغة قوانين اجتماعية في الفاظ وحدود كمية مثلما أفلحت العلوم الطبيعية حيث يعتبر الوصف الكمي للكيفيات الفيزيائية شرطاً أساسياً لصياغة القوانين العلمية في قالب رياضي محكم . ولو نظرنا مثلاً الى صيغة مثل « يزداد الميل نحو التوسع الاستعماري بازدياد شدة التصنيع » لتبين لنا على الفور ، كما يقول كارل بوبر ، أننا لا نملك طريقة لقياس الميل نحو التوسع أو لقياس شدة التصنيع . (٥٢) ومما قد تكون له دلالته فى هذا الصدد أن كبار علماء الرياضيات أنفسهم تجاهلوا تطبيقاتها على العلوم الإنسانية نظراً لصعوبة هذه التطبيقات . (٥٣)

- ٥ -

والاختلافات المنهجية بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية أوسع وأشمل بكثير مما ذكرنا (٥٤) ، ولكننا نكتفي بهذا القدر لأنه ليس من أهدافنا هنا أن نكتب بحثاً في المناهج بقدر ما نهدف الى إبراز أهم عناصر الازمة التي تمر بها العلوم الإنسانية الآن ، مع العلم بأن جذور المشكلة قديمة وأن معظمها يدور حول المناهج . ومع التسليم بأنه ليس ثمة ما يضير العلوم الإنسانية في استعانتها بمناهج العلوم الطبيعية وأساليبها في البحث اذا كان ذلك يساعدنا على

(٥١) Fortes, op. cit , P. 83.

(٥٢) كارل بوبر ، المرجع السابق ذكره ، صفحة ٣٦

(٥٣) كيبيني ، المرجع السابق ذكره ، صفحة ٣٥٩

(٥٤) يمكن للقارئ أن يجد عرضاً ممتازاً لأوجه الشبه والاختلاف بين مناهج العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية فى كتاب كارل بوبر «علم المذهب التاريخي» الذى سبقت الإشارة اليه فى أكثر من موضع ، فالكتاب - كما يقول المترجم - « دراسة منسقة فى مناهج العلوم الاجتماعية من حيث مقارنتها بمناهج العلوم الطبيعية ، فيصحح المؤلف كثيراً من الأخطاء الشائعة عن المناهج ويتناول موضوعات هامة ، كالتمييز بين التنبؤ والنبوة والتفسير التاريخي والنزعة الكلية ووحدة المنهج العلمى » .

الوصول الى نتائج أكثر دقة مما تصل اليه بالفعل عن طريق الملاحظة البحتة او الملاحظة بالمشاركة، فان المعارضين لذلك الاتجاه - أو المعتدلين منهم على الاصح - يرون ضرورة تعديل هذه المناهج بما يتلاءم مع طبيعة العلوم الإنسانية ذاتها وطبيعة الموضوعات التي تهتم بدراستها، وهي موضوعات تصل في آخر الأمر - بشكل أو بآخر - بالطبيعة الإنسانية ذاتها . والشئ المميز لمعظم هذه العلوم هو أن موضوع دراستها - أي الطبيعة الإنسانية - يُولف في الوقت ذاته جزءا من المنهج، وأنه بناء على ذلك يتعين على الباحث في هذه العلوم أن يستخدم « إنسانيته » في محاولته فهم النظم الاجتماعية وأنماط السلوك المختلفة والحوافز والدوافع الكامنة وراء هذا السلوك ، وهو الأمر الذي لا نجده في العلوم الطبيعية . فليس هناك تعاطف بين الباحث الفيزيائي مثلا والذرات أو بين الباحث البيولوجي وذباب الفاكهة وهكذا . فهناك نوع من الحوار اذن بين الباحث وموضوع بحثه في العلوم الإنسانية ، وهو حوار ضروري لفهم المشكلة فهما حقيقيا عميقا ، بينما لا تعترف العلوم الطبيعية بوجود مثل هذا الحوار ، وذلك لأنها تلتقي بموضوعات بحثها على أنها أشياء وليس كأشخاص كما يحدث في العلوم الإنسانية أو بعضها على الأقل . وواضح أن هذا القول الأخير يتعارض تعارضا تاما مع ما يقوله دوركايم في قاعدته الاولى المشهورة من قواعد المنهج في علم الاجتماع من ضرورة اعتبار الظواهر الاجتماعية كما او كانت أشياء حتى تتوافر الموضوعية العلمية في الدراسة . والواقع أن كثيرين من المشتغلين بالعلوم الإنسانية انتبهوا منذ زمن طويل الى ضرورة اهتمام الباحث الاجتماعي والانثروبولوجي بوجه خاص بهذه المشاركة الوجدانية أو التعاطف واعتبارها جزءا من عملها بعكس ما يقول دوركايم تماما . وقد أطلق كولي Cooly منذ زمن غير قريب على هذه العملية اسم الاستبطان التعاطفي Sympathetic introspection واعتبرها جزءا من منهج الدراسة على الرغم من أنها تثير كثيرا من الصعوبات أمام الباحث الذي يجد نفسه بذلك موزعا بين متطلبات الموضوعية العلمية وبين التعاطف مع الأشخاص الذين يدرس حياتهم وسلوكهم وأفكارهم وقيمهم . وقد عاد هذا الاتجاه الى الظهور من جديد في السنوات الأخيرة على أيدي عدد كبير من العلماء الشبان الذين يريدون أن يعيدوا الى العلوم الإنسانية « إنسانيتها » . ونجد كثيرا من ملامح هذا الاتجاه واضحة على الخصوص في كتابات بعض الأنثروبولوجيين الذين خرجوا على النمط المألوف في الدراسات الأنثروبولوجية التقليدية التي كانت تتمسك بحرفية المناهج المتبعة في العلوم الطبيعية (٥٥) .

والرأى الذي يسود الآن عند هؤلاء الكتاب هو أنه مهما تظاهر المشتغلون بالعلوم الإنسانية بأنهم يسرون في نفس الطريق الذي سلكته العلوم الطبيعية وأنهم يطبقون في دراساتهم وبحوثهم مبادئ الموضوعية العلمية التي تحتم عليهم اعتبار الظواهر الاجتماعية والإنسانية على العموم كمالو كانت أشياء فإنهم لا يستطيعون التخلص من حقيقة هامة وهي أنهم يعنون أصلا بالحالات الذهنية وأنهم يكونون أقرب الى موضوعات تخصصهم حين يتكلمون عن المشاعر والعواطف والأفكار والمثل

(٥٥) من أهم هؤلاء العلماء أوسكار لويس Oscar Lewis الذي يعتمد الآن اعتمادا متزايدا في دراسته للمجتمعات البسيطة على دراسة الحالات وتاريخ حياة أشخاص معينين كما ترد على سنتهم هم أنفسهم . ويظهر هذا على الخصوص في كتابين من أهم كتبه هما Five Families و La Vida ، وكذلك الأنثروبولوجي البريطاني الشاب جوليان بت ريفرز Julian Pitt-Rivers الذي يعطي في كتاباته أهمية بالغة لتحليل القيم الاجتماعية كما يظهر في دراسته لأحدى القرى الأسبانية في كتاب له بعنوان The People of the Sierra

والعلاقات والدوافع والنظم والقيم الانسانية وما اليها . والواقع أنهم يتعرضون لهذه الامور في كتاباتهم حتى وان لم يقولوها بصراحة أو لم يذكروها في تلك الالفاظ والحدود. ويبدو هذا واضحا في كتابات اثنين من كبار المدافعين عن « علمية » علم الاجتماع والانثروبولوجيا وهما دوركايم وراي كليف براون. (٥٦) فالذين مثلا لن يمكن فهمه عن طريق معرفة عدد المساجد أو الكنائس أو المعابد في المجتمع وعدد المترددين عليها في كل صلاة أو عدد الذين يتقدمون بتظلماتهم لاضحة الاولياء وانواع التظلمات التي يرفعونها الى هؤلاء الاولياء واذا ما كانت هذه التظلمات والشكاوى تكتب بالحبر أو الرصاص كما ظهر في كتاب حديث عن هذا الموضوع في مصر . كذلك لن يمكن فهم العائلة كنظام اجتماعي من طريق دراسة عدد البيوت وعدد طوابقها وعدد الغرف فيها وطريقة بنائها والمواد المستخلصة في البناء ووسائل التهوية والاضاءة ولا حتى عدد افراد هذه العائلات الذين يعيشون بها تحت سقف واحد أو في بيوت متفرقة، وما الى ذلك من المعلومات العديدة التي لا شك في اهميتها ولكنها لا تكفى اطلاقا لفهم هذين النظامين الاجتماعيين ، انما الذي يجدى في فهم النظم هو دراسة الحالات الذهنية المتصلة بها واثرها في فئات معينة من الناس في مواقف معينة بالذات . ويصدق هذا بشكل أو باخر على كل العلوم الانسانية . بل ان علماء الاقتصاد أنفسهم كثيرا ما يضيقون بحدود وقيود النظريات الاقتصادية الصورية ويثيرون عليها ويعطون بعض اهتمامهم لدراسة الدوافع الحقيقية لسلوك الناس في مواقف اقتصادية معينة وبذلك يدخلون ميدان الفلسفة دون أن يدركوا ذلك، مثلما فعل سمنر Sumner وقبله Veblen ونايت F.H. Knight وغيرهم . وربما كان هذا هو السبب في الاهتمام الزائد الذي يوليه علماء الاجتماع والانثروبولوجيا بالذات لدراسة نسق القيم . اذ مهما بلغت المعلومات التي يحصل عليها السوسيولوجيون والانثروبولوجيون عن سلوك الناس في المجتمع من الدقة والتفصيل والكثرة فلن تكون لها اهمية حقيقية الا اذا درست في ضوء نسق القيم السائد في ذلك المجتمع ، وذلك على اعتبار ان اختيارات الانسان وتفضيلاته والمعايير التي تتحكم في عملية الاختيار والمفاضلة هي التي تؤلف في الحقيقة موضوع العلم الاجتماعي . وهذه المعايير هي قبل كل شيء مستويات خلقية وعقلية ، ومن هذه الناحية فانها تكون اقرب الى مجال الادب والفلسفة منها الى العلوم الطبيعية (٥٧) . وكما يقول جون كيميني « انه في الصعب ان تبقى المعاني العاطفية بمعزل عن الفرضيات ، فكل منا يهتم لما تنطوى عليه الافعال من تضمينات اخلاقية . ذلك لانه من الصعب ان يصار الى صياغة النتائج المتوقعة للجهود البشرية في قالب خلو من الشعور . ونحن ندرك اليوم في دراستنا لتاريخ قوانين حركات الاجرام السماوية كم كان حظ علماء الفلك عظيما لانه لم يكن يهمهم ما هي مدارات تلك الاجرام طالما كان باستطاعتهم وصفها بدقة . . اما العلوم الاجتماعية فان الصعوبة هي ان الضغط للوصول الى نتائج مرغوبة لا ياتي من خارج نفس العالم بل من داخلها . فهو يود لو يستطيع الاعتقاد بان بعض الافعال تؤدي الى المرغوب من النتائج » (٥٨) .

(٥٦) انظر على الخصوص Durkheim, E , Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse, Radcliffe-Brown, A. R , The Andaman Islands.

(٥٧) Redfield, op. cit, PP. 48-49

(٥٨) كيميني : المرجع السابق ذكره ، صفحتا ٣٦١ ، ٣٦٢

وهذه أمور تشير الى ان ثمة علاقة قوية بين العلوم الانسانية والانسانيات وتردنا الى ما ذكره ردفيلد عن تصويره للوضع القائم الآن بانه اشبه بالمأدبة التي تجمع بين مختلف المعارف والتي تجلس فيها العلوم الانسانية بين العلوم الطبيعية من جهة والانسانيات من جهة أخرى . فجزء كبير من المعلومات والحقائق والوقائع والافكار التي تتردد في الكتابات الاجتماعية والانثروبولوجية وغيرها تصادفها في كتابات الفلاسفة والادباء ، بل ان الاعمال الفنية ذاتها تعبر في كثير من الاحيان عن الاهتمامات والاتجاهات السياسية والدينية والاقتصادية والقيم الاجتماعية وكلها أمور تدخل في نطاق العلوم الانسانية . وليس المهم - كما يقول ردفيلد ان يقال ان الفلاسفة يستمدون آراءهم وأفكارهم ومعلوماتهم من الكتب بينما يستمدونها الاجتماعيون والانثروبولوجيون من واقع الحياة ، انما المهم هو أن الاثنين يهتمان بالحالات الذهنية وانساق القيم عند البشر . صحيح أن هناك اختلافات بين الانسانيات والعلوم الانسانية ، وهي تتركز في الاغلب في أن الانسانيات تهتم بوجه خاص بادعاءات المخيلة الخالقة التي تصدر عن الافراد نتيجة لمجهودهم الخاص الواعي ، بينما تهتم العلوم الانسانية بالنظم التي تظهر تلقائيا خلال الزمن والتي لا يرتبط وجودها وبقاؤها بالفرد من حيث هو فرد ، وصحيح أيضا أن الفلاسفة يعطون من الاهتمام والانتباه للمذاهب الفكرية مالا نجده عند معظم المشتغلين بالعلوم الانسانية وهكذا ، ولكن الخط الفاصل بين الانسانيات والعلوم الانسانية ليس قاطعا تماما . فهناك من بين علماء الانثروبولوجيا مثلا من يهتم اهتماما بالغا بالمعايير الجمالية عند البدائيين - مثلما فعلت روث بنزل Ruth Bunzel بدراساتها للأنماط الجمالية عند صانعي الفخار عند هنود البويبلو ، وما فعل بول بوهنان Paul Bohannan في دراساته للفن الافريقي - ومنهم من يهتم بدراسة الفلسفة البدائية مثل بول رادين Paul Radin الذي أعطى كثيرا من الاهتمام لأنماط التفكير عند بعض قبائل الهنود الحمر وفكرتهم عن الكون ومركز الانسان فيه ، وضمن كثيرا من النتائج التي وصل اليها في كتابه عن « الرجل البدائي كفيلسوف » « Primitive Man as Philosopher » . وهناك ايضا من علماء الاجتماع وبخاصة من الفرنسيين من يعالج في كتاباته مشاكل الفلسفة من زاوية سوسيولوجية مثل جورج جيرفتش G. Gurvitch . والواقع ان كتابات علماء الاجتماع الفرنسيين اقرب في طابعها العام الى الكتابات الفلسفية المجردة منها الى الكتابات السوسيولوجية التي تصدر عن علماء الاجتماع الأمريكيين أو البريطانيين (٥٩) كما أن هناك من علماء الاقتصاد ايضا من يكتبون بطريقة اقرب الى كتابات الفلاسفة كما هو الحال في كتابات هارولد اينيس Harold Innis . وهكذا . ولكننا نجد من الناحية الاخرى ان علم النفس وهو احد العلوم الانسانية - الى حد ما على الاقل - يعطى الاولوية في دراسته للفرد كفرد بعكس الحال في بقية العلوم الانسانية الاخرى التي تهتم في المحل الاول بالناحية الجماعية في حياة الانسان وبذلك يكون اقرب في هذه الناحية بالذات الى الانسانيات . وهذا كله علاوة على الاتجاهات الحديثة في الانثروبولوجيا التي اخذت تعنى عناية فائقة بدراسة الشخصية وعلاقتها بالثقافة بحيث

(٥٩) اهتم كثير من علماء الاجتماع الفرنسيين بتبيين المسائل المشتركة بين الفلسفة وعلم الاجتماع . ومن الكتب الهامة في ذلك كتاب دوركايم عن « الفلسفة وعلم الاجتماع Philosophie et Sociologie » رغم صغر حجمه وقد ترجم حديثا الى العربية بعنوان « فلسفة واجتماع » . كذلك يمكن للقارئ ان يجد عرضا وافيا وعميقا لبعض هذه المسائل المشتركة في الكتاب القيم الذي اصدره الدكتور قباري محمد اسماعيل عن « علم الاجتماع والفلسفة » (الدار القومية للطباعة والنشر - الاسكندرية) . وهو يقع في ثلاثة اجزاء عالج فيها مسائل المنطق والمعرفة والاخلاق .

اصبحت مدرسة الثقافة والشخصية Culture and Personalitx من أقوى وأهم المدارس الأنثروبولوجية الآن (٦٠) .

فهناك اذن ارض مشتركة بين العلوم الانسانية والانسانيات ، وان كان هناك في الوقت نفسه ميل واضح للتفاضل عن وجودها واغفال شأنها جريا وراء التشبه بالعلوم الطبيعية ، او على الأصح نتيجة للتشبث بما يسميه هايك Hayek بالنزعة التعاليمية Scientism (٦١) . وهو اتجاه فيه كثير من الخطر على العلوم الانسانية لانه يقوم على التقليد الاعمى لمنهج العلم ولفته ، مع اغفال طبيعة العلوم الانسانية ذاتها ومتطلباتها . والاحساس بهذا الخطر هو من اكبر الدوافع التي تحفز العلماء الشبان الان الى اعادة النظر في موقف العلوم الانسانية وعلم الاجتماع بالذات وصلتها بالعلوم الطبيعية من ناحية والانسانيات من ناحية اخرى ، كما انه هو السبب المباشر في محاولة التقريب بين العلوم الانسانية والانسانيات بعد ان طال انفصالهما وافتراقهما ولقد انتبه كثير من العلماء البريطانيين فجأة - كمن يصحو من النوم بفتة - الى ان العلوم الانسانية والانسانيات تفرعت من اصل واحد يرجع الى دراسة الثقافة الكلاسيكية ، وتنبه كثير من العلماء في ألمانيا فجأة ايضا الى ان العلوم الانسانية والانسانيات تنتمي الى شيء واحد يطلقون عليه كلمة Geisteswissenschaften . وانه خلق بهم لذلك ان يكتشفوا من جديد تلك العلاقات التي طال اغفالها او تجاهلها . وكان السؤال التقليدي الذي يواجههم هنا ايضا هو ما الشيء المشترك بين العلوم الانسانية والانسانيات ؟ ثم ما الذي تستطيع العلوم الانسانية ان تأخذه من الانسانيات في المرحلة الراهنة من تطورها وبعد ان ارتبطت بالعلوم الطبيعية ارتباطا قويا لا سبيل الى انكاره ؟

والجواب على هذا السؤال يبدو سهلا في نظر بعض العلماء الذين تعرضوا لهذه المشكلة . فهم يرون بكل بساطة ان الشيء المشترك بينهما هو « الانسانية » ذاتها . وكما يقول ردفيلد في ذلك : ان الانسانية تعتبر عاملا مشتركا بين الذين « ينظرون » الى الانسان كما يظهر في الكتابات الادبية والاعمال الفنية « اى المشتغلين بالانسانيات » والذين « يدرسون » الانسان كما يتبدى في النظم الاجتماعية والانماط السلوكية الظاهرة امامهم . فالانسانية هي الموضوع المركزي الذي تدور حوله اهتمامات المشتغلين بالعلوم الانسانية والانسانيات على السواء (٦٢) . ولو اعيد توزيع الدراسات الاكاديمية من جديد حسب موضوعاتها وليس تبعا للمناهج التي تستخدمها في الدراسة والبحث لوضعت العلوم الانسانية مع الانسانيات في مجموعة واحدة متميزة عن بقية المعارف والعلوم الاخرى ، لانه مهما قيل من ان العلوم البيولوجية ، مثلا تدرس الانسان فان « انسانية » الانسان ليست هي موضوع اهتمام هذه العلوم البيولوجية فضلا عن العلوم الطبيعية، بينما هي

(٦٠) Redifeld; op- cit., PP. 50-51 .

(٦١) اورد هايك آراءه عما يسميه بالنزعة التعاليمية في مقال طويل ظهر في اول الامر على ثلاث دفعات في مجلة Economica (المجموعة الجديدة في الاعداد ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٦) ثم جمع الاجزاء الثلاثة معا ونشرها في كتاب بعنوان « النزعة التعاليمية ودراسة المجتمع » Hayek, F A Von; Scientism and the Study of Society

(٦٢) وحتى في الحالات التي تعالج فيها العلوم الانسانية موضوعات تبدو بعيدة تماما عن مجالات اهتمامات الانسانية مثل الدراسات الديموجرافية التي تعتمد اعتمادا يكاد يكون كليا على المناهج الاحصائية بحيث يبدو البشر كما لو كانوا مجرد اعداد وارقام فان مشكلات هؤلاء البشر تفرض نفسها بشكل او بآخر على الباحثين ، ولا بد من ان تؤخذ هذه المشكلات في الاعتبار على اساس ان ذلك يساعد على فهم اساليب وطرق الحياة والسلوك .

الموضوع الاساسى للعلوم الإنسانية (٦٢) . وهذه اقوال غامضة وغير محددة ، لان كل ما تعنيه فى الواقع هو ان المشتغلين بالعلوم الإنسانية يمكنهم ان يجدوا فى فنون وآداب وفلسفات العالم مصادر غنية لدراسة الانسان والمجتمع وان الاستعانة بها تؤدي الى فهم اعمق وافضل للمشكلات التى يعالجها هؤلاء العلماء (٦٤) . وهذا يصدق ايضا على موقف الادباء والفلاسفة ورجال الفن من العلوم الإنسانية وضرورة العمل على استيعاب نظرتها الى الانسان والمجتمع والاستعانة بالنتائج التى تصل اليها هذه العلوم فى كتاباتهم واعمالهم الادبية او الفلسفية او الفنية .

ومهما يكن من شيء ، فالواضح ان العلوم الإنسانية - ربما باستثناء الاقتصاد - لا تزال تتخبط حتى الآن بين الفلسفات التقليدية التى تدور حول الطبيعة الإنسانية والرغبة فى قيام علم طبيعى للسلوك البشرى تحت اسماء مختلفة . فعلى الرغم من كل ما بذل فى سبيل تطبيق منهج العلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية فان هذا الانجاه يلقى الكثير من المعارضة ، ليس فقط نتيجة للصعوبات التى يلاقيها العلماء فى تطبيق هذه المناهج فى دراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية ، بل وايضا كرد فعل للنتائج التى ترتبت على المغالاة فى محاولة تطبيق هذه المناهج واغفال طبيعة هذه الظواهر . وقد اخذ الاتجاه الذى سيطر على الدراسات السوسيولوجية بالذات منذ اوجست كوت - والذى بمقتضاه كان ينظر الى علم الاجتماع على انه علم طبيعى - فى الانحسار . وهذا هو ما يحدث ايضا فيما يتعلق بالنظرة التى سادت ردحا طويلا من الزمن فى الأبحاث الانثروبولوجية والتى كانت تعتبر النسق الاجتماعى نسقا طبيعيا . فالعلوم الإنسانية لم تسقط تماما الفلسفة التقليدية عن الطبيعة الإنسانية كما انها لم تتقبل تماما وجهة النظر العلمية . ولا يزال الاتجاهان يعيشان جنبا الى جنب ويصارع احدهما الآخر (٦٥) . وليس هذا مجرد اختلاف اكاديمى ، اذ يترتب عليه فى الواقع نتائج عملية هائلة تتصل بموقف الانسان من الحياة ذاتها . انه بقول آخر اختلاف يتصل بمسألة الحرية الإنسانية من ناحية او خضوع الفرد لعوامل خارجية تتحكم فيه وفى سلوكه ، كما انه يتصل بالنظم السياسية ونظم الحكم ذاتها . ومن هنا نجد ان الازمة الراهنة التى تمر بها العلوم الإنسانية الآن والتى تبدو فى ظاهرها ازمة خاصة بالمناهج لها فى حقيقة الامر ابعاد ايديولوجية ، كما انها متأثرة الى حد كبير بالازمة الناشئة بين نظم الحكم المختلفة ، نظرا لما لهذه النظم من صلة وثيقة بطبيعة السلوك الانسانى . وسوف يظل هذا الاختلاف على المناهج وعلى طبيعة العلوم الإنسانية ومدى ارتباطها بالعلوم الطبيعية والإنسانية قائما ومحتدما طالما كان هناك خلاف فى الراى حول طبيعة السلوك الانسانى نفسه . ولكن هذا موضوع آخر جدير بدراسة مستقلة .

(٦٣) kedfield, op cit , P.47 . وقد ذهبت روث بنديكت Ruth Benedict الى ان طبيعة المشكلات التى يصفها المشتغلون بالإنسانيات والادباء منهم بصفة خاصة قريبة فى تفاصيلها الى موضوعات الانثروبولوجيا ، بل انها تذهب فى ذلك الى حد القول بان الادب اقرب من بقية العلوم الإنسانية الى الانثروبولوجيا فى هذا الصدد ، وبناء على ذلك فان الانثروبولوجيا اقرب الى الإنسانية منها الى الاجتماع او علم النفس او الاقتصاد ، على الرغم من انها كلها تندرج تحت مقولة العلوم الإنسانية . انظر فى ذلك مقالها عن الانثروبولوجيا والإنسانيات، Antropology and the Humanities, American Anthropologist, Dec. 1948; P. 585.

وربما كان السبب فى ذلك هو ان الانثروبولوجى يعتبر « الانسان » وبخاصة فى المجتمع المحلى الصغيرة هو موضوع الانثروبولوجيا . ويساعد المنهج الذى يتبعه الانثروبولوجيون فى ابحاثهم على ذلك التقارب ، فهو منهج يعتمد على الملاحظة المباشرة وعلى المشاركة فى نشاط المجتمع ليجمع اكبر قدر ممكن من المعلومات والحقائق والوقائع عن الناس فى شتى نواحي حياتهم مما يؤدي الى قيام علاقات قوية بين الباحث وموضوع بحثه وهم سكان ذلك المجتمع .

(٦٤) الواقع ان هذا يحدث فعلا فى بعض الدراسات السوسيولوجية والانثروبولوجية وبخاصة تلك التى يقوم بها باحثون اجانب فى بعض المجتمعات ذات الثقافة العريقة ، كذلك الدراسات التى يقوم بها المستشرقون بوجه خاص وبعض الانثروبولوجيين البريطانيين فى الصين والهند ، اذ يحتاج الامر منهم الى دراسة ثقافة ذلك المجتمع بما فيها اللغة والادب والفن وما اليها للوصول الى فهم اعمق للنظم الاجتماعية السائدة فى تلك المجتمعات .

Brecher, R. & E., **An Analysis of Human Sexual Response**, Andre Deutsch, London, 1967.

Brinton, C. ; **The Shaping of Modern Thought**, Prentice-Hall, N. J. ; 1963.

Eysenck, H. J. ; **Sense and Nonsense in Psychology**, Pelican, 1966.

Fortes, M., (ed) **Social Structure**, Oxford U. P. 1949.

Kroeber, A. (ed) ; **Anthropology Today**, Chicago U.P. 1960.

Masters, W. H. & Johnson, V. E. ; **Human Sexual Response**, Little-Brown & Co., Boston 1966.

Nelson, W. R. (ed) ; **The Politics of Science**, Oxford University Press, N. Y. 1968.

Redfield, R. ; **Human Nature and the Study of Society**, Chicago University Press, 1962.

Skinner, B. F. ; **Science and Human Behavior**, The Free Press, N.Y. 1953.

Stein M. and Vidich, A. I. (eds) ; **Sociology on Trial**, Prentice-Hall, N. J. 1963.

آفاق المعرفة

العلاقات بين العلماء في العصر العباسي دراسة عن القرن

الثاني

ودعته طه النجم

والثالث

والرابع

للهمجرة

تمهيد :

يكن الجاحظ في نقله لهذه الصور الحية عن الواقع الا فاتحا لطريق سلكها من بعده جملة من الكتاب في تسجيل النشاط العلمي لعلماء عصرهم وكان من ابرزهم في القرن الرابع الهجري ابنو حيان التوحيدى الذى كان هو نفسه ناسخا ووراقا كما كان عالما جليلا .

ومما يضاعف أهمية هذه المادة التى ينقلها كل من هذين الكاتبين انها كانا متصلين اتصالا حيا وشخصيا بأكثر ما كان يدور في عصرهما من تلك النشاطات ، وهما شاهدا عيان لما يرويان ان لم يكونا من ذوى المشاركة الفعلية فيها . ومن هنا

لقد طالما خطر لى وأنا انظر في كتب ابى عثمان الجاحظ ، وفي تلك المحاورات والمناقشات التى ينقلها أو يختلقها قلمه البارع ، عن المتكلمين والنحويين والمؤدبين وأصحاب الحلقات والرواة . . الخ ، جملة من التساؤلات التى لا أرتاب في ان كل باحث يجيلها في ذهنه وهو يعيش مع أبى عثمان في حربه وسلمه مع أصحاب الفرق والادباء وأكثاب في مجالسهم وحلقاتهم وبيوتهم ، لاسيما أن عصره عصر نشط فيه التأليف واحتدم فيه الجدل بين أصحاب المذاهب في شتى اتجاهاتهم . ولم

* الدكتور ودعته طه النجم استاذة الادب العربي بجامعة الكويت . كانت استاذة مساعدة للادب العربي بجامعة بغداد . لها بحوث منشورة في المجلات العلمية في العراق وسوريا ومن أهم مؤلفاتها : الجاحظ والخاضرة العباسية (١٩٦٥) .

تشير كتاباتهما جملة من المسائل في ذهن القارئ ،
أبرزها :

تري كيف كان العلماء يعيشون في عصر نشاط العلم والثقافة ؟ كيف كانت منزلتهم في مجتمعاتهم وكيف كانت علاقاتهم بعضهم ببعض وبأولئك الذين اتصلوا بهم خارج دوائرهم ؟ وما هي العوامل التي تتحكم في مناقشاتهم ومناظراتهم وتنافسهم الشخصي ؟ وما هي الأمور التي تعمل في الخفاء متحركة في تلك الآراء المنبثقة في كتبهم ؟ .

وكان على ، للإجابة على بعض هذه التساؤلات أن يبحث عما خلف الظاهر من علاقات خفية بين العلماء ، علاقات قد تخرج من حد المجاملة إلى المصارحة ، ومن حد المصارحة إلى المناقشة ، ومن حد المناقشة إلى المهاترة . فما هي المواقف التي يتخذها العلماء - بصفتهم الفردية أو الطبقية تجاه هذه العوامل ؟ .

وأخيرا وجدت الامر يستحق الوقوف عنده ، ومحاولة الكتابة فيه مستعينة عليه بدراسة شيء عن حياة العلماء ومحاولة استكناه الدوافع الحقيقية للمواقف التي يتخذونها . وقد كشف البحث عن حقائق طريفة تنصل بالنشاط العلمي عند المسلمين في عصر التكوين العلمي ، هو كل من القرن الثاني والثالث والرابع للهجرة .

والفضل - أوله وآخره - لمن نبه على هذه العلاقات أولا بأول حينما خصها بالذكر إجمالا وتفصيلا في أكثر ما كتب وألف . . . ذلك هو أبو عثمان الجاحظ .

فاذا وفقت للصواب فيما اذهب اليه في بحثي هذا ، فذاك لأنه أنار لي الطريق ، وإذا أخطأت الحظ فلاني لم اعرف كيف أهتدي به .

ومن ظن انه يتقن كل شيء فقد خذله عقله وخائنه بصيرته (وينبغي لاهله ان يداووه) - كما يقول أبو عثمان - .

من هم العلماء الذين نعني بهم في دراستنا هذه؟ ان العصر الذي ندرسه هو الذي يملئ علينا تحديد مفهوم هذه الطبقة ، اذ يجب ان نحترز

من المفاهيم الحديثة التي نحملها في اذهاننا . فالعصر الذي ندرسه هو عصر نشاط العلوم الاسلامية في جميع مظاهرها النظرية والعملية . ولعل أهم ما يميز هذا النشاط العلمي تشعبه واتساع نطاقه وان كان ينطلق مبدئيا في ادواره الاولى من الدراسات الدينية فالعلوم العقلية واللغوية والفقهية تتفرع من دراسات القرآن، وما تلبث ان يتسع نطاقها وتتعدد شعبها فيتضح فيها التخصص بمرور الزمن . فعلم الكلام ينشأ عن مشكلات ومسائل تتصل بالدين أول الامر ، والدراسات اللغوية تنشأ متصلة بالقرآن ، والفقه والتشريع ينبع من القرآن ، وهكذا شأن كل نشاط علمي أو غير علمي يقوم في مجتمع يرتبط فيه الدين بحياة الناس بأوتق الروابط . .

فالعالماء في هذا البحث هم المتكلمون والفقهاء والنحويون واللغويون ونقلة الادب ودارسوه والمؤرخون . . بفض النظر عما ينظرون فيه أو يختصون به دون سواه . . لكنني اخبرجت الشعراء من جملة العلماء الا اذا كانت للشاعر عناية علمية خاصة دون الشعر .

فالعالم بمفهومه العام - هو من يبحث عن الحقيقة - أية حقيقة بوسيلة من الوسائل الموضوعية . وهذا وحده كاف لكي يبعد الشعراء عن دائرة العلماء . لكن هذا التعريف لا يخرج الأدباء ومؤرخي الادب واللغويين . فهؤلاء جميعا على اختلاف مناهجهم ووسائلهم - يتفقون في صفة واحدة هي انهم يطلبون الحقيقة الموضوعية.

فما هي الصفات التي يجب ان تتوافر في العالم - كما يرتئها هذا العصر الذي نحن بصددده ؟ وما هي الصفات المكونة للشخصية العلمية ؟ .

قد يصعب علينا ان نحكم على الشخصية العلمية ، وأن نرسم حدودها في عصر لم تستكمل فيه المناهج العلمية نظامها ، بل كانت لا تزال تمر في دور تكوينها . ولذلك سأحاول تتبع الصفات التي يفضلها هذا العصر عن طريق استقراءها من أخبار الشخصيات العلمية نفسها . فقد تمارح العلماء وتداموا وتفاضلوا وتعايبوا واختلفت الاحكام في شخصياتهم كما اختلفوا هم انفسهم فيما بينهم ، نتيجة تشعب المذاهب وتفرق الناس بينها . ولن ندخل في مناقشة ما ذهب اليه اصحاب المذاهب في العيب على خصومهم ، لكن الخصومة نفسها قد تقودنا الى ما كان يلتزم به من خلق علمي .

صغير ، وأن كل كثير فأنما هو قليل جمع الى قليل « (٢) ويبدو أن عائبه لم يكتف بذلك بل نسيه الى كل مذهب كتب فيه أو بحثه ، على تناقض الاتهام ، ولذلك قال الجاحظ : « وعبت معارضتي الزيدية وتفضيلي الاعتزال على كل نحلة ... » وهذا مناقض القول الاول (زعمت اني قد خرجت بذلك من حد المعتزلة الى حد الزيدية) . ويرد الجاحظ على عائبه قائلا « وأنت تسمعي أقول في أول كتابي قالت العثمانية والضرارية كما سمعني أقول قالت الرافضة والزيدية ، فحكمت على بالنصب لحكايتي قول العثمانية ، فهلا حكمت علي بالتشيع لحكايتي قول الرافضة ، وهلا كنت عندك من الغالية لحكايتي حجج الغالية » (٣) فالجاحظ - في ظن نفسه - يعرض حجج المذاهب المختلفة عرضا تقريريا دون أن يكون تعبيرا عن وجهة نظره هو . فهو يتجرد للموضوع من ميوله واتجاهاته ، وهذا ما نسميه في عصرنا بالموضوعية ، وهي صفة مهمة من صفات العالم . ولكن يبدو أن هذه الصفة العلمية لم تتضح معالمها بعد في القرن الثالث الهجري ولذلك لقي الجاحظ بسببها هجوما عنيفا . وما دمنا في معرض الحديث عن الجاحظ ، فقد وجهت اليه مطامن أخرى تتصل بالطريقة العلمية ، أهمها - في نظري - أنه سلخ معاني كتاب الحيوان من كتاب الحيوان لارسطوطاليس وهذا الاتهام الخطير - بغض النظر عن مدى صحته - يحمل دليلا على أن الكاتب في أي موضوع من الموضوعات عليه أن يشير بصراحة الى من سبقه في الكتابة في موضوعه ، وأن من تمام الشخصية العلمية نسبة العلم الى مصادره . وفي هذا المعنى يقول الاصمعي « من حق من يقبسك علما أن ترويه عنه » (٥)

ثم يترجع صدى هذه القولة بعد قرون عند السيوطي فيفرد بابا في (آداب اللغوي) ويجعل بين فصوله فصلا بعنوان (عزو العلم الى قائله) ، يقول فيه ومن بركة العلم وشكره عزوه الى قائله ويأتي بأمثلة على ذلك .

ومن الجدير بالذكر هنا ، أن الموضوعات التي كتب فيها المؤلفون المسلمون ربما انتقلت من جيل الى جيل ، وأعيد التأليف فيها أكثر من

فهذا ابن قتيبة الدينوري (من علماء القرن الثالث الهجري) في خصومته مع الجاحظ يأخذ عليه جملة أمور . ولسنا في معرض مناقشة مدى صدق ابن قتيبة أو كذبه على الجاحظ ، لأن ابن قتيبة يذهب مذهبا مخالفا للمذهب المعتزلة الذي عرف به الجاحظ . لكن يهمنا مما يعرضه ابن قتيبة الصورة التي يراها للشخصية العلمية ، وهي في رأيه منتفية عن الجاحظ بأسباب أهمها .

أن الجاحظ - وهو من المتكلمين - كان من « أحسنهم للحجة استشارة وأشدهم تلطفًا لتعظيم الصغير حتى يعظم ، وتصغير العظيم حتى يصغر ، ويبلغ به الاقتدار الى أن يعمل الشيء ونقيضه .

لعل هذه الالتفاتة من ابن قتيبة - وهي التفاتة طريفة - تذكرنا بما وصف به السفسطائيون اليونانيون الذين كان الجاحظ يتمتع بقسط وافر من قابلياتهم على إقامة الحجة ونقضها في نفس واحد .

ونستنتج مما يذهب اليه ابن قتيبة أن وضوح المذهب ، دون التلاعب بالحجة لإقامة الشيء ونقيضه ، صفة علمية يجب أن يلتزم العالم بها . فكيف ينظر الجاحظ نفسه الى هذه الصفة هل يوجهها توجيها آخر ، هل يعللها أو يبررها . .

يأتينا الجواب على هذا في أول كتاب الحيوان الذي ألفه الجاحظ وهو واع أن هناك من سيعيب عليه طريقته في عرض الحجج المتناقضة ، فينظر الى الموضوع من وجه آخر . وبعد أن يعدد جملة من العيوب التي أخذت على مؤلفاته ورسائله ويرد عليها ، يمضي قائلا :

« وعبتني برسائلي الهاشميات واحتجاجي فيها واستقصائي معانيها وتصويري لها في أحسن صورة وأظهارى لها في أتم حلية . وزعمت اني قد خرجت بذلك من حد المعتزلة الى حد الزيدية ، ومن حد الاعتدال في التشيع والاقتصاد فيه الى حد السرف والافراط فيه . وزعمت ان مقالة الزيدية خطبة مقالة الرافضة وأن مقالة الرافضة خطبة مقالة الغالية ، وزعمت أن في أصل القضية والذي جرت عليه العادة أن كل كبير فأوله

- (٢) الحيوان ج ١ ، ص ٧ - ١٢ .
(٤) الفرق بين الفرق ، ص ١٦٣ .
(٦) الزهر ج ٢ ص ٣١٩ .

- (١) تاويل مختلف الحديث ص ٧١ - ٧٣ .
(٣) المصدر نفسه .
(٥) معجم الأدباء ، ج ١ ص ٨١ .

قواعد نظرية حاولوا تطبيقها على أمثلة من العلماء المتقدمين بعد أن تعارف عليها المتأخرون . وقد شرحها السيوطي مفصلاً في (المزهري) . (٨) .

ومع ذلك هناك شبه اتفاق - عبر العصور - حول صفات معينة للشخصية العلمية أو لمن يحمل العلم . فمن أهم صفات العالم ، فضلاً عن الثبوت ودقة النظر والتعمق وصفاء الفكر وحسن الاستنباط . . . الخ الخ ، أن يعرف أين يضع علمه وكيف يفيد منه . فبعض العلماء قد ينقصه حسن التصرف لذلك فهو رغم غزارة علمه لا يدرى كيف يقدم مادته العلمية ، فينفرط عقد علمه بسبب ضعف سلوكه . ومن عيب عليه هذا ، أبو عبيدة معمر بن المثنى الرواية المعروف . فقد قيل عن مجلسه أنك إذا أتيت مجلسه اشترت الدر في سوق البعر ، أي أنه رغم سعة علمه لا يعرف أسلوباً مناسباً يقدمه به . وقد قيل أن علمه بالكتب على سعته كان نظرياً ، ولم يعتن بالجانب التطبيقي لهذا العلم . وقد روت أكثر المصادر عنه وعن الأصمعي نادرة تروى بلسان الأصمعي - وهو خصم أبي عبيدة ومنافسه الشديد في علمه - . يقول الأصمعي :

حضرت أنا وأبو عبيدة عند الفضل بن الربيع فقال ، كم كتابك في الخيل ، فقلت مجلد واحد فسأل أبا عبيدة عن كتابه فقال ، خمسون مجلداً . فقال له ، قم إلى هذا الفرس وأمسك عضواً عضواً منه وسمه . فقال ، لست بيطاراً ، وإنما هذا شيء أخذته عن العرب . فقال ، قم يا أصمعي وافعل ذلك . فقمتم وأمسكت ناصيته وجعلت أذكر عضواً عضواً وأضع يدي عليه وأنشد ما قاله العرب إلى أن بلغت حافره . فقال ، خذه فأخذت الفرس ، فكنت إذا أردت أن أغيظه ركبته وأتيته . . (٩)

وليس بمستبعد أن تكون العصبية ضد أبي عبيدة هي التي أثارت هذا الاختلاق من مكانه وحفزت عليه ، ولعل شيوع المناظرات بين الخصوم كان من حوافز هذا الوضع على سذاجة الرواية المارة الذكر . إلا أن دلالتها أهم لدينا من مدى

مرة ؟ بل ربما اطلق على مؤلفات تطرق موضوعات معينة العناوين نفسها أيضاً . لكن الأمانة العلمية تقضى بالاعتراف بفضل المتقدم على المتأخر مهما كانت منزلة المتقدم ، ما دام قد سبق إلى هذا الموضوع وإلى التسمية . ومن طريف ما وجدته كاتب من كتاب القرن الرابع الهجري في هذا الصدد - هو المحسن التنوخي - حينما عزم على تأليف كتابه (الفرج بعد الشدة) أن كتاباً آخرين قد سبقوه إلى التأليف في هذا الموضوع ، وإلى استعمال العنوان نفسه ، لكنهم تجاهلوا فضل السابق عليهم ، والتنوخي لا يدرى كيف حدث مثل هذا الأمر ، عمداً أو سهواً ، يقول : وقرأت أيضاً كتاباً للقاضي أبي الحسين عمر بن القاضي أبي عمرو محمد بن يوسف القاضي رحمهم الله في مقدار خمسين ورقة قد سماه - كتاب الفرج بعد الشدة - أودعه أكثر ما رواه المدائني وجمعه وأضاف إليه أخباراً أخرى أكثرها حسنة وفيها ما هو غير مماثل عندي لما عناه ولا مشاكل لما نحاه ، وأتى في أثنائها بأبيات شعر يسيرة ، من معادن لامثالها جملة كثيرة ، ولم يلم بما أورده ابن أبي الدنيا ولا أعلم تعمد ذلك أم لم يقف على الكتاب ووجدت أبا بكر بن أبي الدنيا والقاضي أبا الحسين لم يذكر المدائني كتاباً في هذا المعنى فإن لم يكونا عرفا هذا فهو طريف ، وإن كانا نعمداً ترك ذكره تثقيفاً لكتائبيهما وتفضيلاً على كتاب الرجل فهو أطرف . (٧)

ووجه الطرافة فيما يقوله التنوخي أن ما فعله هذان المؤلفان لا يستقيم مع المعايير العلمية والأمانة التي يجب أن يتصف بها العالم . لكن يبدو أن المأخذ التي رآها المتأخرون على المتقدمين من العلماء المسلمين كانت نتيجة لتوصل المتأخرين إلى مرحلة من النضوج العلمي بحيث اتضحت لديهم قواعد المنهج وتحددت أصوله وصار تطبيقها التزاماً ، على حين كانت متفاوتة الأثر وغير ملزمة في الطور الأول من تكونها . فمناهج المتقدمين تتفاوت بين الدقة المتناهية والإهمال التام في تطبيق القواعد التي تعينت حدودها عند المتأخرين فلا يصح أن تؤخذ دائماً مقياساً للأمانة العلمية أو عدمها . . ومع ذلك وضع المتأخرون

(٧) الفرج بعد الشدة ص ٧ .

(٨) المزهري ، ج ٢ ص ٣٠٢ - ٣٣٨ . وانظر البحث الطريف الذي كتبه فرانز روزنتال عن : مناهج العلماء المسلمين - ترجمة أنيس فريجة - بيروت - ١٩٦١ .

(٩) بغية الوعاة ج ٢ ص ١١٣ ، وباختلاف قليل في الألفاظ : انباه الرواة ج ٢ ص ٢٠٢ .

والقرب وان كان بعيدا ، والقدر وان كان ناقصا والوجود وان كان بخيلا والحياة وان كان صلفا ، والمهابة وان كان وضيعا والسلامة وان كان سقيما ومع ذلك فللعلماء آفات وعيوب واخلاق رديّة يحتاج الى تجنبها ، منها : الكبر والعجب والافتخار . . ومنها كثرة الخلاف والمنازعة فيه وطلب الرياسة به والتعصب والعداوة والبغضاء فيما بينهم (١٢)

هذا ما يرتثيه اخوان الصفاء في العلم والعلماء - نظريا - فكيف كان الشأن في واقع هذا العصر؟ وهل كان رأيهم منسجما مع ظروف العلماء أو كان رد فعل لها ؟ .

لعل الجواب على هذه المسائل يأتينا بلسان رجل خبر العلماء وجلس في مجالسهم وشارك في نشاطهم ، بل لقد قيل انه كان متصلا بجامعة اخوان الصفا ، ذلك هو أبو حيان التوحيدي . فلا عجب أن نجد صدق لاقوالهم في كتاباته وان يحاول تطبيق مفاهيمهم العقلية التجريدية على الشخصيات العلمية في عصره . فماذا نجد ؟ .

لقد سأله الوزير البويهى مرارا أن يصف له (عصابة العلماء) - كما يسميهم - أو يصف له اخلاق العلماء الذين كان أبو حيان على صلة بهم . وقد جالس أبو حيان هذا الوزير فترة من الزمن ، وكتب يصف مجالسته له في كتاب (الامتاع والمؤانسة) . فيعرض أبو حيان مجموعة من علماء عصره ، فقهاؤهم ومتكلميهم وفلاسفتهم ومؤرخيهم . فنجد نماذج من الشخصيات العلمية تمثل لنا نظرات هذا العصر الى العلم والعلماء :

يقول أبو حيان في وصف أبي عبد الله الحسين ابن علي ، وهو فقيه ومتكلم انتهت اليه رئاسة علم الكلام في هذا العصر . وله كتب في الفقه وفي الكلام ، « كان الرجل ملتهب الخاطر واسع اطراف الكلام ، مع غثاثة اللفظ . وكان يرجع الى قوة عجيبة في التدريس ، وطول نفس في الاملاء ، مع ضيق صدر عند لقاء الخصم ومعاركة القرن ، بعيد العهد بالمصاع والدفاع والوقاع ،

صحتها . وهي أن هناك تفاضلا في دوائر العلماء بين المعرفة المجردة من التطبيق والمعرفة التطبيقية التي ترتبط بالحياة العملية . وأن هناك ادراكا للطريقة التي تستحصل فيها المعارف وتقدم . وقد عيب على بعض العلماء اعتزالهم الناس وبعدهم بعلمهم عن الحياة . وللجاحظ ملاحظة طريقة في مدى ما يبلغه أعجاب العالم بما يكون منه فيؤدي ذلك الاعجاب الى الاعتزاز بكل ما يصدر عنه فيستحسن من نفسه ما قد يقبح في عين غيره . وكان الجاحظ عالم نفساني في أصالة ملاحظته اذ يقول : واعلم أن العاقل أن لم يكن بالمتبع فكثيرا ما يعتريه ما يعنريه من ولده أن يحسن في عينه المقبح في عين غيره . فليعلم أن لفظه أقرب نسبا منه من ابنه ، وحركته أسس به رحما من ولده ، لأن حركته شيء احده من نفسه وبذاته ومن عين جوهره فصلت ومن نفسه كانت . . . ولذلك تجد فتنة الرجل بشعره وفتنته بكلامه وكتبه فوق فتنته بجميع نعمته . . . (١٠)

والجاحظ يقرن الحرص على العلم بالحرص على المال ، بل قد يبلغ حرص الانسان على العلم مبلغا أشد وأقوى من حرصه على المال ، « لأنه سعي لا حاجة وايضاع لا لبغية . (١١) .

وحين نتقدم في الزمن الى القرن الرابع الهجري نجد معالم الشخصية العلمية تتضح في اذهان الفلاسفة ، أو المهتمين بالعلوم أو المباحث النظرية . ومن طريف الصفات التي يرتثيها علماء هذا العصر للعالم تلك الصفات التجريدية التي توصل اليها اخوان الصفاء عن طريق محاولتهم التوفيق بين الاديان والفلسفات ولذلك فالعالم عندهم تجتمع فيه صفات روحانية وعقلية تجعله في مرتبة الانبياء فأهم ما يشترط توافره في العالم ، خصال سبع هي :

السؤال والصمت ، تم الاستماع ثم التفكير ثم العمل به ثم طلب الصدق من نفسه ثم كثرة الذكر انه من نعم الله ، ثم ترك الاعجاب بما يحسنه . والعلم عندهم يكسب صاحبه عشر خصال محمودة : اولها الشرف وان كان دنيا والعز وان كان مهينا ، والفنى وان كان فقيرا والقوة وان كان ضعيفا والنبل وان كان حقيرا

(١٠) الحيوان ج ١ ص ٨٩ .

(١١) رسالة في كتمان السر ، رسائل الجاحظ ج ١ ص ٥٦ .

(١٢) الرسالة التاسعة من رسائل اخوان الصفا مجلد ١ ، ص ٣٤٧ - ٤٨ .

وكان سبب هذا الجبن والخور قلة الضراوة على هذه الاحوال ، ولقد خزي في مشاهد عظيمة .
وأما يقينه فكان ضعيفا، وأما سيرته فكانت واقفة على حب الرياسة وبذل المال والجاه اذا حضرا، مع نعصب شديد لمن فدته واجبه وانحاء مفرط على من عاداه ... » (١٣) .

ثم يقول في ابن المعلم ، وهو من رؤساء الشيعة الامامية في الفقه والكلام والآثار « وأما ابن المعلم فحسن اللسان والجدل ، صبور على الخصم ، كثير الحيلة ظنين السرى ، جميل العلانية (١٤) .
وأما ابن خيران فشيخ لا يعدو الفقه وفيه سلامة .
وأما الداركي فقد اتخذ الشهادة مكسبة وهو يأكل الدنيا بالدين ... وهو اليوم قارون ، وقد علت رتبته في الكلام حتى لا مزيد عليها ، الا أنه مع ذلك نفل الباطن خبيث الخشب قليل اليقين ... » (١٥) .

وينصب نقد أبي حيان على أولئك الذين يظهرون غير ما يبطنون ، ويجعلون العلم طريقا للكسب والمنفعة الفردية . ولا يتورع أبو حيان عن ذكر عيوب الشيوخ الذين يجلهم ويأخذ من علمهم ، فقد سأله الوزير ذات مرة عن أبي سليمان السجستاني المنطقي ، وهو أشبه بأستاذ لأبي حيان ، فقال أبو حيان بصفه : « أما شيخنا أبو سليمان فانه أدقهم نظرا وأقهرهم غوصا ، وأصفاهم فكرا ، وأظفرهم بالدرر ، وأوقفهم على الفرر ، مع تقطع في العبارة ، ولكنة ناشئة عن العجمة ، وقلة نظر في الكتب ، وفرط استبداد بالخاطر ، وحسن استنباط للعويص ، وجراة على تفسير الرمز ، وبخل بما عنده من هذا الكنز ... » (١٦) .

أما مسكويه ، المؤرخ المعروف ، وهو من أصحاب أبي حيان أيضا ، « ففقر بين أغنياء وعيي بين أبيناء ، لأنه شاد - كما يقول أبو حيان - ،

وأنا أعطيته في هذه الأيام (صفو الشرح لآيساغوجي) و (قاطيغورياس) من تصنيف صديقنا بالرى ... وربما شاهد أبا سليمان وليس له فراغ ولكنّه محس في هذا الوقت للحسرة التي لحقته فيما فاتته من قبل ... » (١٧) .
والسبب في هذا أن مسكويه على ما يبدو لنا من قول أبي حيان لم يحسن اختيار ما يناسبه من العلوم ، ولم ينتهز فرصة نشاط العمر وفراغ البال للتفرغ لها ، « هذا مع تقطيع الوقت في حاجاته الضرورية والشهوية والعمر فمسير والساعات طائفة ... » . وقد كان مسكويه خازن كتب ابن العميد ، فتهيأت له فرص الاطلاع لكنه لم يعرف كيف يستغلها ، لذلك يقول فيه أبو حيان ، « ولكنه كان مشغولا بطلب الكيمياء مع أبي الطيب الكيمياء الرازي ، مملوك الهمة في طلبه والحرص على أصابته مفتونا بكتب أبي زكريا وجابر بن حيان ... » (١٧) .

ولعل التوحيدى يعرض هنا بمسكويه لحرصه على المال ، اذ شاع بين المسلمين في هذه العصور أن طلب الكيمياء يتصل بأسرار صناعة الذهب ويسمى عندهم بعلم الصنعة . وقد أنكر بعض فلاسفة المسلمين المعروفين كابن سينا والكندى هذا العلم وردوا على المشتغلين به (١٨) . ومما يؤيد هذا المعنى الذى يوحى به كلام التوحيدى ما يقوله هو أيضا عن مسكويه في موضع آخر : « ولقد قطن العامرى (١٩) الرى خمس سنين جمعة (٢٠) ودرس وأملى وصنف وروى ، فما أخذ مسكويه عنه كلمة واحدة ولا وعى مسألة ، حتى كأنه بينه وبينه سد ، ولقد تجرع على هذا التواني الصاب والعلقم ومضغ بقمه حنظل الندامة في نفسه ، وسمع بأذنه قوارع الملامة من أصدقائه حين لم ينفع ذلك كله . وبعد فهو ذكي حسن الشعر نقي اللفظ وان بقي فمسا يتوسط هذا الحديث . وما أرى ذلك مع كلفه بالكيمياء ،

(١٣) الامتاع والمؤانسة ج ١ ص ١٤٠ .

(١٤) المصدر نفسه ، ص ١٤١ .

(١٥) المصدر نفسه ، ص ١٤١ - ٤٢ .

(١٦) المصدر نفسه ، ص ٣٣ .

(١٧) المصدر نفسه ، ج ١ ص ٣٥ .

(١٨) انظر : كشف الظنون مجلد ٢ ص ١٥٢٦ .

(١٩) فيلسوف من المتبحرين بالفلسفة اليونانية ، اتصل بابن العميد ، وتوفى سنة ٣٨٠ هـ - .

(٢٠) اي مجموعة .

في حياته ظروف لم تكن كلها مما يمكن التحكم فيه . ولم تكن حياة أبي حيان نفسه بأقل أسى وشقاء ، ولقد أصابهما من ريب الزمان ما أصابهما . ولقد شقي أبو حيان بعلمه فانهى باحراق كتبه تشبها بعلماء من الجيل الأول سابقين عليه - كما يقول - وبدلا من أن ينال الحظوة والمنزلة بعلمه ، كان هذا العلم مجلبة للتعاسة والشؤم ، عرف بهما أبو حيان في حياته .

هذا قد يقودنا الى السؤال التالي :

ما هي منزلة العلماء ماديا وادبيا في العصر الذي نتحدث عنه ، ما هي وسائل كسبهم ؟ كيف كانت منزلتهم في المجتمع ؟ وما هي علاقتهم بالخلافة العباسية . . . ؟

تأرجح منزلة العلماء في المجتمع الاسلامي الذي ندرسه بين الاجلال لهم والازراء بهم . ويتحكم في هذه المنزلة أمور ، منها ما يتصل بشخصياتهم ، ومنها ما يتصل بمنزلة علمهم وخلقهم ، او بمقدار ما لهم من الشهرة او الخمول .

ولعل ابرز ظاهرة في هذا العصر الذي ندرسه أننا لا نكاد نجد علما مقصورا على جماعة دون غيرهم ، فالعلم مشاع لمن يطلبه ، بغض النظر عن العمر أو الأصل أو الطبقة أو الحرفة ، وان كان العلم وحده لا يكفي لكي يرفع من صاحبه في السلم الاجتماعي ، أو يجعله مقربا عند الخليفة ، كما سنرى في الامثلة . فالكسائي يطلب النحو متأخرا ويرتحل ، في طلبه ، من الكوفة الى البصرة ويجلس في حلقة الخليل بن أحمد (٢٤) . وسيبويه كان في أول أمره يطلب الحديث ويأخذه على حماد ابن سلمة ، حتى يعرض به جماد ذات يوم ، لأنه لحن ، فيعزم على دراسة النحو ، « فمضى ولزم مجلس الأخفش مع يعقوب الحضرمي والخليل وسائر النحويين » (٢٥) . وللزجاج قصة طريفة في بدء اهتمامه بالنحو ، يقصها هو علينا ، يقول :

« . . كنت أخطر الزجاج ، فاشتبهت النحو فلزمت المبرد لتعلمه ، وكان لا يعلم مجانا ولا

وانفاق زمانه وكذب بدنه وقلبه في خدمة السلطان واحتراقه في البخل بالدانق والقيراط والكسرة والخرقه ، نعوذ بالله من مدح الجود باللسان وابشار الشح بالفعل ، وتمجيد الكرم بالقول ومفارقته بالعمل ، وهذا هو الشقاء المصوب على هامة من بابي به ، والبلاء المعصوب بناصية من غلب عليه . . » (٢١) .

فمسكويه أضاع عمره في طلب امر لا طائل من ورائه للعقل والمعرفة ، وأولع به بوازع من الحرص والشح . ولقد لاهه أبو حيان على حسده لأولئك الذين كانوا ينالون عطاء السلطان اذ كان مسكويه يرى أن هذا المال قد ضاع فيمن لا يستحقه . فإرد عليه أبو حيان قائلا « أيها الشيخ أسألك عن شيء واحد واصلق فإنه لا مدب للكذب بيني وبينك ، ولا هبوب لريح التموه علينا ، لو غلط صاحبك فيك بهذا العطاء وأضعافه وأضعاف أضعافه أكننت تتخيله في نفسك مخطئا ومبدرا ومفسدا أو جاهلا بحق المال . . . فاعلم أن الذي بدد مالك وردد مقالك إنما هو الحسد وشيء آخر من جنسه ، فأنت تدعي الحكمة وتتكلم في الاخلاق وتزيف منها الزائف وتختار منها المختار ، فافطن لأمرك ، واطلع على سررك وشررك . . » (٢٢) .

ومع ذلك فقد خلف لنا مسكويه آثارا جلية ، منها كتابه المشهور في التاريخ (تجارب الأمم) كما كان حاذقا في فلسفة الاخلاق وله كتاب في (تهذيب الاخلاق) ، وقد كتب مع أبي حيان التوحيدى كتابا هي أشبه بالمحاورات بينهما ، فضلا عن وصية خلفها يعاهد فيها الله على رياضة النفس ومجاهدتها في مطامحها وأن « يعف ويشجع ويحكم ، . . وعلامة حكيمته : أن يستبصر في اعتقاداته حتى لا يفوته بقدر طاقته شيء من العلوم والمعارف الصالحة » (٢٣) . وتبدو روح الزهد واضحة في الوصية . ونفهم أن مسكويه عاش أواخر أيامه في ضنك من العيش اذ يقول عنه ياقوت أنه « لم يخل من نوائب الدهر » .

لقد كان هذا هو شأن العالم حينما تحكمت

- (٢١) الامتناع والمؤانسة ج ١ ص ٣٦ ، كذلك يذكر الكيمياء قائلا ، ومن طلب المال بالكيمياء افتقر ، ص ١٤٢ .
(٢٢) مثالب الوزيرين ص ١٨ .
(٢٣) معجم الادباء ، ج ٥ ص ١٩ .
(٢٤) المصدر نفسه ، ج ١٣ ص ١٦٨ .
(٢٥) مجالس العلماء ص ١٥٤ - ٥٥ المجلس ٦٩ .

منى بجميع ما لديك من الكتب جيزة ما أعطيتك . . . » (٢٨) .

لكن أكثر العلماء الذين كانت لهم حلقات أو مجالس علمية ، كانوا الى جانب ذلك يمارسون نشاطا تجاريا أو حرفة يكسبون منها عيشهم . قيل عن ثعلب ، وهو من أشهر نحا الكوفة ، انه بعد موته « خلف احدى وعشرين ألف درهم وألفي دينار ودكاكين بباب الشام قيمتها ثلاثة آلاف دينار ، وضاع له قبل أحمد الصيرفي ألف دينار . وكان يتجر له بها . » (٢٩) .

ولعل في هذا دلالة على أن العلم لم يكن دائما طريقا للكسب ، وإنما يصبح كذلك بين طبقة المعلمين والمؤدبين ، لا سيما أولئك الذين يتصلون بالخليفة ، وان كان يعرض بهؤلاء أنهم يبيعون علمهم أو يأخذون على العلم أجرا . روى عن أبي العيناء - وهو أديب بصرى فصيح اللسان - أنه حضر مجلس المتوكل فأراد المتوكل أن يعيب به ، فاتهمه بلسان ابن سعدان بأنه رافضي . فاندفع أبو العيناء متهجما على ابن سعدان فقال : « ومن ابن سعدان ، والله ما يفرق بين الامام والمأموم ، والتابع والمتبوع . إنما ذاك حامل درة ومعلم صبية ، وأخذ على كتاب الله أجرة . فقال : لا تفعل لأنه مؤدب المؤيد ، فيقول أبو العيناء ، يا أمير المؤمنين ، انه لم يؤدبه حسبة وإنما أدبه بأجرة ، فاذا أعطيته حقه فقد قضيت ذمامه » (٣٠) .

إننا لا نستطيع أن نرسم صورة ثابتة لطبيعة العلاقة القائمة بين العلماء والسلطان ، لأنها تتفاوت وتتحكم فيها ظروف قد لا تتصل بالمقاييس العلمية أبدا . لكننا نحسن أن بعض العلماء قد أدرك هذا الجانب من التقدير فأنف أن يتقرب بعلمه من ذوى السلطان أو أن تكون منزلته قائمة على غير ما يراه العلماء . روى عن أبي العباس ثعلب قال : « قال لي محمد بن عيسى بحضرة محمد بن عبد الملك ، نحن نقدمك لتقدمه الأمير . فقلت ، يا شيخ ، اني لم أتعم

يعلم بأجرة الا على قدرها . فقال لي ، أي شيء صناعتك ؟ قلت ، أخطر الزجاج وكسبي في كل يوم درهم ، ودانقان أو درهم ونصف ، وأريد أن تبالغ في تعليمي وأنا أعطيك كل يوم درهما وأشرط لك أن أعطيك اياه أبدا الى أن يفرق الموت بيننا ، استغفريت أو احتجت اليه (٣١) .

وهذا يشير الى انعدام الطبقية العلمية - ان صح أن نسميها كذلك - ، فليس العلم وقفا على جماعة معينة بل يناله كل من يرغب أو يظهر قابلية معينة فيه ، بغض النظر عن حرفته أو مرحلة عمره أو حتى دينه . وقد شاعت في المجتمع الاسلامي علوم معينة كان يتقنها النصارى دون غيرهم ، كالطب والترجمة .

ويتفاوت علماء هذا العصر في طبيعة كسبهم ، وأكثرهم كانوا يمارسون مهنة أو حرفة من الحرف التي يمارسها الناس في حياتهم المدنية . ولم تقف المادة حائلا بين العالم وبين ممارسة نشاطه العلمي . لكن العامة لا تزال في شك من أمر هذه الحقيقة ، فقد شاع عن أهل بغداد من أمثالهم السائرة قولهم (جهل يعولني خير من علم أعول) وقولهم (كف بخت خير من كر علم) . (٣٢) . ولعل إيمان الناس بالبخت دون المجتمع العباسي لهزات جسيمة لم يعد الناس يأمنون فيها على شيء . أما حملة العلم فقد خبر المتصلون بالخلافة منهم ظروفًا ومصائر لا يمكن دائما التكهن ، تتأرجح بهم بين رفعة وذلة . روى عن الأصمعي - في هذا الصدد - خبر طريف بقول فيه :

« كنت في البصرة أطلب العلم وأنا مقل ، وكان على بابنا بقال ، اذا خرجت بكرة يقول لي : الى أين فأقول : الى فلان المحدث واذا عدت المساء يقول لي : من أين ؟ فأقول : من عند فلان الأخباري واللغوي . فيقول يا هذا اقبل وصيتي ، أنت شاب فلا تضيع نفسك واطلب معاشا يعود عليك نفعه وأعطني جميع ما عندك من الكتب أطرحها في هذا الدن وأصب عليها من الماء للعشرة أربعة وأنبذه وانظر ما يكون منه . والله لو طلبت

- (٢٦) معجم الأدباء ، ج ١ ، ص ١٢٠ .
(٢٧) القدسي ، نقلا عن الثعالبي ، اللطائف والظرائف ص ٢١ .
(٢٨) الفرج بعد الشدة ص ٢٢١ .
(٢٩) معجم الأدباء ، ج ٥ ص ١٠٥ - ١٠٦ .
(٣٠) المصدر نفسه ، ج ١ ص ١٥٣ .

الشأن . فقد كان الزواج مقرباً من القاسم بن عبيد الله قبل أن يصبح وزيراً للمعتضد . فطلب إليه الزواج أن يعده أنه إذا ما أصبح وزيراً أن يمنحه عشرين ألف دينار . فلما ولي هذا الوزارة بعد أبيه ذكره الزواج بوعدة ، فلم يدر كيف يحتال له على المال خوفاً من أن ينكشف الأمر للمعتضد . فوله عملاً ليس من اختصاص نحوي أو مؤدب القيام به . إذ قال له القاسم (اجلس للناس وخذ رقاعهم في الحوائج الكبار واستجعل عليها ولا تمتنع عن مسألتي شيئاً تخاطب فيه ، صحيحاً كان أو محالاً إلى أن يحصل لك مال النذر) ، ففعل ذلك وكان ربما راجع الوزير في الأمر فيقول له هذا أنك غبنت وكان يجب أن تأخذ من القوم أكثر فيذهب (ويماكسهم) فيزيدونه حتى يبلغ الحد الذي رسمه له الوزير . (٣٦) .

ويذهب التطرف باخرين الا يقبل فلساً واحداً على علمه . وقد رويت النادرة التالية عن ابراهيم الحربي - وقد مر ذكره قبل قليل - : حدث أبو بكر الشافعي قال قال ابراهيم الحربي ، ما أخذت على علم قط اجرا الا مرة واحدة ، فاني وقفت على يقال فوزنت له قراطاً أليس فسانني عن مسألة فأجبتة فقال للفلام : اعط بقراط ولا تنقصه شيئاً فزادني فلساً . (٣٧) هذا رغم أن مجموعاً ضخماً من الرواة قد أخذوا عنه ودرسوا عليه ، منهم موسى بن هرون الحافظ ، وأبو بكر الأنباري النحوي وأبو عمر الزاهد، وخلق كثير غيرهم - كما يقول ياقوت (٣٨) . فلو كان ابراهيم يأخذ اجرا على علمه لغنى بهؤلاء لكنه كان يعيش في حاجة وفقر شديد ، وقد كان يملك ما لا يقل عن اثني عشر ألف جزء من لغة وغريب كتبها بخطه ، ولم يجز على بيع واحد منها في حياته بل كان يرضن بها رغم حاجة اهله الى قوت يومهم .

ومن العلماء الذين ذاقوا طعم الضنك عالم فيلسوف شغل نفسه بالفلسفة اليونانية ، وكان مقدماً عند أبي الفتح ابن العميد ، هو أبو سليمان السجستاني المنطقي ، وقد مر ذكره على لسان

العلم لتقدمي الأمراء وانما تعلمته لتقدمني العلماء (٣١) . وهذا شبيه بمعنى أبيات ينسب قولها الى علي بن عبد العزيز الجرجاني القاضي ، جاء فيها :

ولم أقض حق العلم ان كان كلما
بدا طمع صيرته لي سلماً
ولم ابتذل في خدمة العلم مهجتي
لأخدم من لاقيست لكن لأخدم
الشيء به غرساً وأجنيه ذئبة
أذن فابنياع الجهل قد كان احزماً
ولو أن أهل العلم صانوه صانهم
ولو عظموه في النفوس تعظماً (٣٢)

ومن هؤلاء العلماء من كان يأنف أن يأخذ جائزة من الخليفة أو سواه وكان يعيش في أمس الحاجة المادية . روى عن ابراهيم بن أسحاق الحربي - وهو محدث وعالم درس على احمد ابن حنبل ، وقد عاش في خلافة المعتضد (وتوفي سنة ٢٨٥ هـ) - أن المعتضد أرسل إليه بعشرة آلاف درهم وسأله أن يفرقها بمعرفته ، فرد المال قائلاً للرسول الذي جاء به ، عافاك الله ، هذا مال لم نشغل أنفسنا بجمعه فلا نشغلنا بتفرقه . قل لأمير المؤمنين أن تركتنا والا تحولنا من جوارك (٣٣) . وقد قيل عن الخليل بن أحمد أنه لم ير أفضل منه « في التلطف عن الكسب بالعلم ، كان الناس يأكلون بعلمه وهو في خص له . وخرج الى مكة والناس يقولون في الحرمين قال الخليل وذكر الخليل ، ورجع الى البصرة ولم يعلم بمكانه » (٣٤) . وقد ذكر عنه أبو حيان خبراً مع والي البصرة سليمان بن علي يؤكد صفة الترفع عن قبول المال على العلم من الوالي (٣٥)

لكن العلماء يتفاوتون في طبيعة نظرهم الى الكسب بالعلم ، فمنهم من ظل يعلم بأجرة على علوشانه ، وقد مر بنا حديث البرد مع الزواج . وللزجاج نفسه قصة طريفة تظهر جانباً من منزلة العلماء وعلاقتهم بعصرهم وبالاخلاق أو بدوى

- (٣٥) مثالب الوزيرين ، ص ١٤٨ - ٥٠ .
(٣٦) معجم الأدباء ، ج ١ ص ١٣٣ .
(٣٧) المصدر نفسه ، ج ١ ص ١١٩ .
(٣٨) المصدر نفسه ، ص ١١٣ .

- (٣١) المصدر نفسه ، ج ٥ ص ١١٣ .
(٣٢) المصدر نفسه ، ج ١٤ ص ١٧ - ١٨ .
(٣٣) المصدر نفسه ، ج ١ ص ١١٢ .
(٣٤) محاضرات الأدباء ، ج ١ ص ٣٤ .

وقد كان على هؤلاء العلماء أن يحسنوا التصرف في مجلس الخليفة ، وأن يتمتعوا ببديهة حاضرة ليمتعوا بأحاديثهم وأخبارهم وأن يكون لهم - فضلا عن العلم - معرفة بحسن المجالسة فقد أثر عن الأصمعي قوله (وصلت بالعلم وثلت باللمح) لأن ما يتطلبه مجلس الخلافة هو غير ما يتطلبه المجلس العلمي القائم على العلم وحده . ويبدو أن العالم يجب أن يراعى آداباً خاصة في حضرة الخليفة ، ومن سها عن هذه الحقيقة لم يجد رضى عند الخليفة على علمه وفضله .

حكى عن الكسائي أنه قامت بينه وبين البيهقي مناقشة في حضرة الرشيد ، على بيت من الشعر . فلم يحسن الكسائي الجواب ، وتحمس البيهقي « ف ضرب بقلنسوته الأرض ، وقال أنا أبو محمد ، الشعر صواب ... » مبينا الوجه الصحيح من الاجابة . فقال له يحيى بن خالد ، اتكتنى بحضرة أمير المؤمنين ، وتكشف عن رأسك ؟ . والله لخطأ الكسائي مع أدبه أحب الينا من صوابك مع سوء فعلك . فقال « لذة الغلبة أنستنى من هذا ما أحسن ... » (٤٢) .

ومن العلماء ، على سعة علمه وقدره في المجالس والحلقات العلمية ، من لم ينل حظوة عند أصحاب السلطان ، لا لقلّة علمه لكن لسهوه عن قواعد المجالسة التي يأخذ بها الخلفاء أو الوزراء مجالسهم . ولعل هذا كان من أهم الأسباب التي تكثرت عيش أبي حيان عند الصاحب بن عباد . فقد كان الصاحب - وهو من وزراء البويهيين - على عنايته بالعلم والعلماء ، مولما بالمديح والثناء ، يحب أن يقال له ذلك في وجهه . فلما قصده أبو حيان أراد أن يعيش في ظله كاديب وعالم له سعة في العلم . لكن أبا حيان لم يعرف طبيعة الصاحب من هذه الجهة ، فلم يجالسه بل كان صريحا معه صراحة أغضبته وأثارت حفيظته عليه ، فحاول بكل ما يستطيع أن يقلل من شأن أبي حيان وأن يظهر احتقاره له . وكان من نتائج تلك العلاقة تلك الرسالة الفاضلة التي كتبها أبو حيان فيه وفي ابن العميد ، وكان قد قصده هو أيضا ولم يفلح عنده . (٤٣)

ولم ينعم أبو حيان بالسعادة إلا فترة وجيزة

أبي حيان التوحيدي سابقا . فقد مرت بابي سليمان هذا أيام كان لا يجد فيها رغيفا يأكله ، فلما سمع بحاله وزير صمصام الدولة أرسل إليه مبلغا من المال بواسطة أبي حيان نفسه ، فنسمع التوحيدي يخاطب الوزير قائلا « والله أيها الوزير ، ما أعرف ببغداد - وهي الرقعة الفسيحة الجامعة والعروسة العريضة الفاصة - انسانا أشكر لك وأحسن ثناء عليك ، وأذهب في طريق العبودية معك ، منه ... » (٣٩) ثم يقول له « فلما وصل إليه ذلك الرسم - وهو مائة دينار - وحاجته ماسة الى رغيث وحوله وقوته قد عجزا عن اجرة مسكنه وعن وجه غدائه وعشائه ، عاش » (٣٩) .

لكن هذه الحال لم تكن هي السائدة ، لأن الخلفاء والوزراء كانوا يضمنون تحت ظلهم جماعة من العلماء يحيون بهم مجالسهم ، فضلا عن المؤدبين الذين استدعوا لتأديب أولادهم . وهم يختارون من جلة العلماء ، بعد أن تعقد لهم مجالس هي أشبه بامتحان عام ليختار منهم أحسنهم تصرفا في علمه . قيل « لما أراد المتوكل أن يأمر باتخاذ المؤدبين للمنتصر والمعتز جعل ذلك إلى أيتاخ ، فأمر أيتاخ كاتبه أن يتولى ذلك ، فبعث إلى السطوال والاحمر وابن قادم وأحمد بن عبيد ابن ناصح وغيرهم من الأدباء ، فأحضرهم مجلسه ، فجاء أحمد بن عبيد ففقد في آخر الناس ، فقال له من قرب ، لو ارتفعت ؟ فقال ، حيث انتهى بي المجلس . فلما اجتمعوا قال لهم الكاتب ، لو تذاكرتم وقفنا على موضعكم من العلم فاخترنا ... » (٤٠) .

إلا أن علم الرجل لم يكن دائما هو المقياس الأول في تقدير شخصيته وفي رفعة منزلته عند الخليفة . وقد روى بهذه المناسبة خبر طريف عن الفراء ، إذ طلب لتأديب المعتصم ، فلزمه نحو من شهرين ، ثم ما لبث أن جاء رجل يقال له أبو إباد فطلب القعود معه ، فسئل لينظر ما مقداره في العربية فقبل له ، كيف تقول يا زيد أقبل ؟ فقال يا زيد أقبل . قيل فما هذه الضمة ؟ فقال ألواو التي في قوله وأقبل . يقول الفراء فارتضى وأقعد مع المعتصم فاستغنى ، وأزلت أنا ... وكان يعجب بهذا ويتعجب منه ويقول : الدنيا لا تأتي على استحقاق (٤١)

(٤٢) معجم الادباء ، ج ١٣ ص ١٧٨ .
(٤٣) هي رسالة (مثالب الوزراء) .

(٣٩) الامتاع والمؤانسة ، ج ١ ص ٢٩ ، ص ٣١ .
(٤٠) مجالس العلماء ، ص ٦١ ، مجلس ٢٧ .
(٤١) المصدر نفسه ، ص ٦٢ .

وحضور البديهة . فما يتطلبه مجلس الخليفة أو الوزير قد لا يكون العلم الخالص أو التعمق في النظر ، بقدر ما يتطلب الندرة وحضور الجواب والقبالية على التخلص - بالحق أو بالباطل - . وكتب الأدب القديم تحفل بأمثلة لامتحان العلماء من قبل الخلفاء ، لكن النجاح في هذه المواقف لا يقوم على مقدار العلم أو التعمق فيه ، بل قد يقوم على حسن مداراة المسؤول ومزاج السائل .

فهذا أبو عثمان الجاحظ معتزلي صاحب مذهب في الاعتزال يدافع عنه ويكتب في تفضيله ، يظن من ينظر في علاقته القوية بالاعتزلة أنه قد تورط معهم كما تورطوا في تقريبهم من الخلافة العباسية ، ودخولهم المعتزك السياسي . فقد تمتعت فرقة المعتزلة بمنزلة ليس بعدها منزلة في خلافة كل من المأمون والمعتصم والواثق ، الذين جعلوا الاعتزال مذهباً رسمياً للخلافة بدلاً من السنة التي جرت عليها الخلافة . وبموت الواثق وتولى المتوكل الخلافة ، تحابه المعتزلة محنتها السياسية ، إذ ما لبث المتوكل أن ضرب على أيديهم ، وأعاد الخلافة إلى السنة . وحينما يلقي القبض على محمد بن عبد الملك الزيات وزير الواثق وممثل المعتزلة في البلاط العباسي ، ثم يقتل في التنور الذي كان يقتل هو فيه خصومه ، يهرب الجاحظ ويختبئ ، وحينما يسأل عن ذلك ، يجيب قائلاً : (خفت أن أكون ثاني اثنين إذ هما في التنور) (٤٦)

يقول الجاحظ هذا وهو في موقف لا اظن أن أحداً يجرؤ فيه على الندرة والسخرية ، وحياته تتعرض لخطر حاسم . ولكننا ما لبث حتى نجد أبا عثمان في مجلس أحمد بن أبي دؤاد الإيادي - خصم الزيات - ، يحاوره ويدأريه ويحاول أن يتخلص من حرج الموقف ببادرة وحسن التخلص وبديهة عرف بها الجاحظ في كل مجال . ولا تمضي فترة حتى نسمع به يكتب رسائل باسم الخلافة ، ويطلب إليه الفتح بن خاقان وزير المتوكل ، أن يعجل بانجاز رسالته (في الرد على النصاري) لينال مشاهرتة ، بل يعده بالدفع مقدماً أن هو فعل ، يقول الفتح في كتابه إلى الجاحظ : « أن أمير المؤمنين - أي المتوكل - يجد بك ، ويهش عند ذكرك ولولا عظمتك في نفسه لعلمك ومعرفتك لحال بينك وبين بعدك عن مجلسه

من حياته ، بتردد صداها في كتاب (الامتناع والمؤانسة) الذي كتبه مسجلاً فيه الليالي التي نادم فيها ابن سعدان وزير صمصام الدولة في بغداد ، بعد عودته من صاحب وابن العميد . ويبدو أن تجربته مع صاحب وابن العميد قد علّمته كيف يدأري مجالس الوزراء هذه . ولذلك فأول ما يقوم به أبو حيان - في الليلة الأولى من اجتماعه بالوزير ، هو أن يستأذنه باستعمال كاف الخطاب ، لكي يحس بشيء من الحرية في المخاطبة ولا تصد نفسه عن الحديث بتكلف الكتابة واللقاب . يقول حاكياً خطابه للوزير وطلبه ذلك إليه :

« كل شيء أريد أن أجاب إليه يكون ناصري على ما يراود مني ، فاني ان منعتك نكلت ، وان نكلت قلّ افساحي عما أطلب به وخفت الكساد وقد طمعت بالنفاق ، وانقلب بالخيبة وقد عقدت خنصري على المسألة . فقال حرس الله روحه ، قلّ عافاك الله ، ما بدا لك ، فأنت مجاب إليه ما دمت . قلت ، يؤذن لي في كاف المخاطبة وتاء المواجهة ، حتى أتخلص من مزاحمة الكناية ومضايقة التعريض وأركب جدد القول من غير تقية ولا تحاش ولا مجابة ولا انجاش . قال : لك ذلك وأنت المأذون فيه ، وكذلك غيرك وما في كاف المخاطبة وتاء المواجهة ؟ ان الله تعالى - على علو شأنه وبسطة ملكه وقدرته على جميع خلقه - يواجه بالتاء والكاف . ولو كان في الكناية بالهاء رفعة وجلالة وقدر ورتبة وتقديس وتمجيد لكان الله أحق بذلك ومقدماً فيه . » (٤٤)

لكن هذا من الشاذ على المؤلف . فالوزراء في هذا العصر يطلبون طريقة معينة في المجالسة وتقديم الطاعة ، ويبدو أن أبا حيان نفسه لم يصدق أذنيه حين سمع هذا الكلام ، ولذا نسمعه يخاطب الوزير قائلاً : « أيها الوزير ، قد خالطت العلماء وخدمت الكبراء وتصفححت أحوال الناس في أقوالهم وأعمالهم وأخلاقهم ، فما سمعت هذا المعنى من أحد على هذه السياقة الحسنة والحجة الشافية . » (٤٥)

ومع ذلك يبدو أن قوة الشخصية قد تفرض نفسها على هذه العلاقات أحياناً ، وعماد ذلك - في هذا العصر الذي ندرسه - حسن التخلص

(٤٦) معجم الأدباء ، ج ١٦ ص ٧٦ .

(٤٤) الامتناع والمؤانسة ، ج ١ ص ٢٠ - ٢١ .

(٤٥) المصدر نفسه ، ص ٢٢ .

جنديسابور . فلما ولي المتوكل قرنيه وأغدق عليه الاموال فبلغ مبلغا عظيما حتى « كان يضاهي المتوكل في اللباس والفرش » (٤٨) . وكان المتوكل يتبسط معه دون تخرج . وفي ذات يوم قال المتوكل له ، ادعني . فقام بختيشوع باضافة المتوكل في داره « وأظهر من التجميل والثروة وأنفق في الاضافة ما أعجب المتوكل والحاضرين . واستكثر المتوكل لبختيشوع ما رآه من نعمته وكمال مروءته .. وحقد عليه ونكبه بعد أيام يسيرة » (٤٩) .

ولقد كان في حاشية المتوكل شخصيات عرفت بالكيد والايقاع بكل « من ذكر بالتقدم في معرفة » . ولقد كان محمد وأحمد ، ابنا موسى بن شاكر مقدمين عند المتوكل حتى لقد « دبرا على الكندي (الفيلسوف المعروف) حتى ضربه المتوكل ووجها الى داره فأخذها كتبه بأسرها وأفردها في خزانة سميت الكندية .. » (٥٠)

ولعل جزءا كبيرا من اللوم واقع على المتقرب من الخليفة ، لأن العالم يدرك بعقله كيف يقف عند حد في علاقته بالناس ، ولذلك وصف بعض هؤلاء العلماء الذين لم يدركوا هذه الحقيقة بأن علمهم أكثر من عقلهم . فهذا أحمد بن محمد السرخسي يعده القفطي أحد فلاسفة الاسلام له نصانيف جليلة في علمه . وكان تلميذا ليعقوب بن اسحاق الكندي ، وكان متفنا في علوم القدماء والعرب . كان مؤدبا للمعتضد ورفع المعتضد الى رتبة المنادمة ، ولم يكتف بذلك حتى بدا يفضي اليه بأسراره ويستشير في أمور مملكته . وكان هذا بالتالي سببا لقتل المعتضد له . فقد أثار تقربه من الخليفة حفيظة وزيره القاسم بن عبيد الله وكان الخليفة قد أفضى اليه بسر يتصل بالقاسم ، فاحتال هذا عليه حتى أدخل اسمه خلصة في قائمة جماعة حكم عليهم أن يقتلوا . ووقع المعتضد بقتله دون علمه . (٥١) ولقد وصف القاسم بن عبيد الله هذا بأنه من (دهاة العالم) ، وهو الذي قتل ابن الرومي بالسهم (٥٢) .

ولفصبك رأيك وتدبيرك فيما أنت مشغول به ومتوفر عليه . وقد كان القى الي من هذا عنوانه فزدتك في نفسه زيادة كف بها عن تجشيمك ، فأعرف لي هذه الحال واعتقد هذه المنة على كتاب الرد على النصارى ، وأفرغ منه وعجل به الي ، وكن من جدا به على نفسه ، تنال مشاهرتك ، وقد استطلقت له لما مضى ، واستسلمت لك لسنة كاملة مستقبلة . وهذا مما لم تحتكم به نفسك ، وقد قرأت رسالتك في بصيرة غنام . ولولا أنني أزيد في مخيلتك لعرفتكم ما يعتريني عند قراءتها ، والسلام .. (٤٧)

ولا نتمهم أبا عثمان بالنفاق والمداواة .. لماذا ؟ .

ان الجاحظ من الكتاب القلائل الذين جعلوا علمهم وأدبهم في خدمة الناس جميعا ، وفي تصوير دقائق الاشياء وحقائق العلاقات في عصر خفيت علينا كثير من أموره ، لتقلبها وتناقضها . فبقي أبو عثمان مخلصا لقلمه رغم كل شيء فلم يقفه على خدمة فرد معين أو على خدمة فكرة واحدة ظل يدور في دائرتها مغمض العينين . فالجاحظ كتب للخاصة والعامة ، للمتمرن والمتمرس للعالم والمتعلم .. الخ ، وان عطفه على عامة الناس لبشر الإعجاب . ومن هنا شاعت كتبه وقراها العامة وتداولوها، وهي كتب قدم أكثرها الجاحظ هدية الى وزير أو كاتب ، ونال عليها جوائز عظيمة من الخلفاء أحيانا ، وقد يلفت النظر انه لا يقدمها الى الخليفة نفسه ! . وليس غريبا أن يعجب الخليفة بفضل الجاحظ وعلمه ، لكن العجب حقا هو ان المتوكل نفسه يعجب بعلم الجاحظ ومعرفته ، والاخبار التي بين أيدينا لا تؤيد إعجاب المتوكل بالعلم والعلماء . ولقد سخر بهم في مجلسه وتندر على بعضهم . ولقد قرب بعض العلماء ورفعهم الى درجة مريبة من الابهة ، ثم ما لبثت أن أوقع بهم بصورة مفاجئة . وإن قصته مع الطبيب بختيشوع بن جرأئيل تقف مثلا بارزا على جدة مزاجه وسرعة انقلابه . فقد كان بختيشوع طبيا سريانيا حاذقا ، منذ خلافة الواصل . لكن بعض أصحاب الواصل المقربين منه ، أوقعوا به فنكبه وقبض أملاكه ونفاه الى

- (٥٠) عيون الأنباء ، ص ٢٨٦ .
(٥١) تاريخ الحكماء ، ص ٧٧ - ٧٨ .
(٥٢) الفخرى ، ص ٢٥٧ .

- (٤٧) المصدر نفسه ، ص ٩٩ .
(٤٨) عيون الأنباء ص ٢٠١ .
(٤٩) تاريخ الحكماء ، ص ١٠٣ .

أصبحت تحكمه شروط وآداب كان على جميع الأطراف أن تخضع لها. وتعد العلاقات التعليمية من أوائل مظاهر نشاط الحركة العلمية في المجتمع الإسلامي، كما يعد العصر العباسي من العصور المهمة في تطور الحركة العلمية، وبالتالي تطور العلاقات التي تربط بين العلماء من جميع الأطراف.

تمتاز العصور العباسية بظاهرة مهمة كان لها شأنها في الحياة الأدبية والعلمية، وكان لها شأنها في نشاط حركة التأليف وفي انتشار الكتاب بنطاق لا حدود له. وأعنى بهذه الظاهرة نزوج الكتابة وشيوع أدواتها ورخصها، بحيث تهبأت لكل المهتمين بتعلمها، وأصبح من الممكن لأي مؤلف أن يتصل بقرائه عن قرب وأن يوجه إليهم كتاباته ويعنى بمختلف مستوياتهم العقلية. وأن يجعل كنبه، إذا شاء واسطة للتعليم. والكتابة - وأن لم تكن معدومة في العصور السابقة - كانت أدواتها من الكلفة بحيث لم تتهيأ لجميع الناس بيسر. فقد كان استعمال البردي هو السائع وهو غالي الثمن، ولذلك كان يقتصد في استخدامه حتى في الدواوين الإدارية. (٥٤) فقد قيل عن عمر بن عبد العزيز - الخليفة الأموي - أنه كان يأمر كتابه بجمع الخط كراهية استعمال الطوامير، فكانت كنبه إنما هي شبر أو نحوه. (٥٥) ويبدو أن البردي كان هو السائع في دواوين الخلافة، حتى في خلافة المنصور. (٥٦) وربما استعمل في غرض التأليف في نطاق محدود، لاسيما في الكنب التي ألفت للخليفة نفسه، كما يستدل من قطعة باقية من كتاب (تاريخ الخلفاء) الذي ألفه ابن إسحاق للخليفة المنصور. (٥٧) ثم أخذ المسلمون صناعة الورق من الصين عن طريق سمرقند، وقد كانت بداية ذلك

لكن من الطريف أن نجد كاتباً من هؤلاء المقربين عند الخليفة يتأسى على زمان ضاعت فيه مفاهيم الحق، لأنه غلب خصمه عند الخليفة بالباطل المزوق بحسن اللفظ، لا لأن الحق كان معه، ذلك هو إبراهيم بن العباس الصولي، وكان المتوكل قد ولاه ديوان الضياع، فرفع أحمد بن المدير شكوى عليه إلى المتوكل يتهم فيها كاتبه باختلال الإدارة وتضييع المال. فلما سأل المتوكل إبراهيم في ذلك بادره إبراهيم ببيتين من شعره يقرب فيهما من المتوكل، فاستحسنهما المتوكل وخلع عليه ولم يسمنع إلى قول ابن المدير فيه. لكن إبراهيم أحس بالغم وبنائب الضمر، وحينما يسأل عن ذلك، يقول يا بني، الحق أولى بمثلي وأشبهه، أني لم أدفع أحمد بحجة، ولا كذب في شيء مما ذكر ولا أنا ممن يعشره في الخراج، كما أنه لا يعشرني في البلاغة، وإنما فلجت برطازة ومخرقة، أفلا أبكى، فضلاً عن أن اغتم من زمان يدفع ذلك كله؟ .. (٥٣) لكن هذه، في ظني، من الأخبار الطريفة النادرة.

نعد العلاقات الشخصية بين العلماء في القرون الهجرية الثاني والثالث والرابع من أكبر المظاهر حيوية، ومن أدلها على نشاط الحركة العلمية في العصر العباسي. ولم تقم العلاقات بين العلماء على نمط واحد، بل تعددت مظاهرها، فمنها علاقات تعليمية بين عالم ومتعلم، وعلاقات مذهبية، وعلاقات انسجام وتنافر يعبر عنها في حلقات المساجد ومجالس البيوت وفي الأسواق عند المناظرة أو الجدل أو تبادل الرأي. ولقد تطور كل مظهر من مظاهر هذه العلاقات حتى

- (٥٣) معجم الأدباء، ج ١ ص ١٧٩، ص ١٩٥ - ٩٦.
 (٥٤) راجع في هذا مقالة المستشرق (جب) بعنوان - خواطر في الأدب العربي، بدء التأليف النثرى -، باللغة العربية في كتابه Studies on The Civilisation of Islam (1962)
 وقد ضممتها صلاح الدين المنجد في (المنتقى من دراسات المستشرقين - ١٩٥٧).
 (٥٥) الوزراء والكتاب، ص ٥٣.
 (٥٦) المصدر نفسه، ص ١٣٨.
 (٥٧) القطعة نشرتها المستشرق N. Abbot في شيكاغو - ١٩٥٧.

في السنة الاولى أو الثانية من حكم العباسيين ، ثم انتقلت صناعته الى العراق في زمن البرامكة ، والظاهر أن جعفرأ البرمكي قد استبدل استعمال الرقوق بالورق في دواوين الحكومة » (٥٨) .

لقد أصبحت الكتب في هذا العصر وسيلة من وسائل التعليم ، ولعل الباحث يتوقع أن تنوب الكتابة مناب الحفظ كوسيلة للتعليم ، وذلك لكثرة انتشارها وسهولتها في هذا العصر ، لكن الحال لم تكن كذلك . ولذلك يختلف كتاب هذا العصر في المفاضلة بين (الكتابة) و (السماع) المباشر أو الاتصال بالشخصية العلمية مباشرة ، أو الحفظ كوسيلة لأخذ العلم ونشره . فقد شاع القول من جهة على السن بعض العلماء أن الكتابة أكثر وثوقا لأجل المحافظة على العلم ، وأن الحفظ وحده ربما اضاع على المتعلم علمه . وقد قال بعضهم في هذا الصدد : « كنت عند بعض العلماء ، فكنت أكتب عنه بعضا وأدع بعضا ، فقال لي ، اكتب كل ما تسمع ، فإن أخس ما تسمع خير من مكانه أبيض .

وقال الخليل بن أحمد : تكثر من العلم لتعرف وتقلل منه لتحفظ .. » (٥٩) ومع ذلك فالعلماء لا يتفقون على شيء في هذا الامر ، وهم فوق ذلك يرون أن الكتب وحدها لا تحيي الموتى ، ويقصدون بذلك أن الانسان الذي ليس له أدنى قبول لتلقي المعرفة ، لن ينفعه كتاب ولا علم . ويبدو أن الكتاب عندهم لا يغنى عن السماع والاتصال الشخصي . فالمعروف مثلا أن كتب الجاحظ قد شاعت وانتشرت في حياته حتى بلغت المغرب ، وقد أدخلها الى الاندلس أولئك الذين أخذوا عنه ، وينص على كتابين دخلا الاندلس في حياته ، هما البيان والتبيين - وأسلوبه التعليمي واضح - ، ورسالة الترييع والتدوير . فأنارت كتبه فضول المتعلمين هناك ، فقصده تلاميذ من المغرب ليتصلوا

به عن قرب وليسمعوا منه بعد أن بلغت شهرته الآفاق . وقد قال عنه أحد هؤلاء : « كان طالب العلم بالمشرق يشرف عند ملوكنا بقاء أبي عثمان » (٦٠) وهكذا قصده هؤلاء التلاميذ . لكن الطريف في هذا الصدد ، أن الجاحظ ، على علو منزلته ، وبلوغه سن الشيخوخة ، وعلى شهرته في المشرق والمغرب ، كان لا يزال عند مجيء هؤلاء المغاربة يعلم الصبيان الصغار . وهو أمر غريب حقا بعد أن ارتفع الجاحظ الى منزلة من الخلافة بحيث كان ناصحا لأولاد المعتصم ، وطلب ليكون مؤدبا لأولاد المتوكل فاعتذر ... وهو ، فضلا عن ذلك ، أول من يصنف المعلمين الى صنفين . معلمي الصبيان ، والمؤدبين . ويعد الصنف الثاني أرفع منزلة في العلم والمجتمع ، وقد هزىء من الصنف الاول وكتب فيهم حكايات لازعة ، ومع ذلك كله ، يظل هو يمارس تعليم الصبيان الى فترة متأخرة من حياته . ولعل هذا من أوجه الغرابة في طبيعة التعليم في المجتمع الاسلامي . فرغم الاحتقار الذي تلقاه المهنة ، نجدها مع ذلك من أكثر المهن شيوعا ، وقد مارسها العلماء أكثر من أية مهنة أخرى .

فالكتاب اذن ، مهما بلغ فضله في الانتشار في الآفاق ، لا يعوض عن اللقاء الشخصي والاتصال المباشر بالعالم . على أن بين علماء هذا العصر من كان يعتمد اعتمادا كليا على السماع والحفظ دون الكتابة ، وقد اشتهر من هؤلاء النحوى الكوفى أحمد بن يحيى ، تعلق ، حتى لقد كان يتخذ حفظه وسيلة ومنهجاً في حلقاته ولا يعتمد على شيء مكتوب قط . قيل عنه : « وأبو العباس لا يمس كتابا اتكالا على حفظه وثقة بصفاء ذهنه » . ويقابله في الطرف الثاني أبو سعيد السكرى الذى كان « كثير الكتب جدا ، فكتب بيده ما لم يكتبه أحد ، فكانا في الطرفين لأن أبا سعيد كان غير مفارق للكتاب عند ملاقة الرجال .. » (٦١) ، هذا وهما متعاصران .

(٥٨) محاضرات في تاريخ العرب والاسلام ص ٣٦ .

(٥٩) كتاب الحيوان ، ج ١ ص ٥٨ .

(٦٠) معجم الأدباء ، ج ١٦ ص ١٠٤ - ١٠٥ .

(٦١) المصدر نفسه ، ج ٥ ص ١٠٧ .

تدعوني اليه ، قلت حاجتهم اليّ فيها . وانما كانت غايته المنالة ، فأنا أضع بعضها هذا الموضع المفهوم لتدعوهم حلالة ما فهموا الى التماس فهم ما لم يفهموا . وانما قد كسبت في هذا التدبير اذ كنت الى التكبس ذهبت » . (٦٤) فالأخفش اذن يخشى أن يقبل الناس على كتبه وتنتفي الحاجة اليه . لكن كتبه على صعوبتها قد وضعت لغاية تعليمية . وللأخفش قصة مع المازني والجرمي في أمر كتاب سيويه . فالمعروف أن الكتاب لم يأخذه أحد عن سيويه غير الأخفش . فخشي المازني والجرمي أن يدعي الأخفش الكتاب لنفسه ، فأخذه وأشاعه بين الناس رواية عن الأخفش . (٦٥)

لقد كان للعلاقة بين الشيخ والتلميذ أثر على طبيعة حركة التأليف في هذه العصور ، لأن أكثر ما شاع من كتب الشيوخ كان في الحقيقة ما كتبه التلاميذ من مذكرات أخذوها عن الشيخ ، فيشيع الكتاب برواية التلاميذ . فهذا كتاب الكامل للمبرد وصل الينا برواية الأخفش الأصغر ، (٦٦) تلميذ المبرد . ولا يكفي التلميذ برواية الكتاب عن أسناده نصا دون أن يتدخل فيه ، بل يقوم بتنظيمه والتعليق عليه وادخال آرائه مميزة عن آراء شيخه بقوله (قال أبو الحسن الأخفش) . ولا يكفي بالتعليق بل قد يقوم بموازنة بين الروايات التي أخذها عن المبرد في غير هذا الكتاب فيقول مثلا ، (حدثنا المبرد في غير الكامل) ، (٦٧) والطريف أن الأخفش قد أخذ أيضا عن ثعلب ، إمام مدرسة الكوفيين في عصره وخصم المبرد البصري المذهب . ويقوم الأخفش بتصحيح روايات أسناده المبرد في

ومع ذلك نفهم من أخبار ثعلب أنه ربما أخذ عن شيوخ لم يعاصروهم بل استعان على ذلك بكتبهم ، وبما أخذه عنهم تلاميذهم ، فقد قيل عنه أنه كان يروي عن أبي نجدة كتب أبي زيد وعن الأثرم كتب أبي عبيدة ، وعن أبي نصر كتب الأصمعي ، وعن عمرو بن أبي عمرو كتب أبيه . (٦٢) فمن الواضح أنه لم يعاصر أحدا من هؤلاء العلماء الذين درس كتبهم بل قرأها على تلاميذهم . لكنه يميل الى حفظ ما يأخذه ، وكان يقوم بالاملاء على تلاميذه من حافظته .

وهناك أكثر من دليل على أن هذه الكتب التي نسمى (كتب) هي في الواقع أشبه بـ (مذكرات) يأخذها التلميذ عن أسناده ، فهي ليست كتباً مؤلفة بالمعنى الذي نفهمه ، أي أن المؤلف قام بكتابتها وتنظيمها ، بل هي محاضرات المجالس التعليمية وأمالى الشيخ على تلاميذه ، ولا بد أن نعلب قد درس هذه المذكرات على تلاميذ الشيوخ . ولقد كان لاستعمال الكتابة كوسيلة من وسائل التعليم نتائج مهمة على طبيعة انتشار العلم ، حتى لقد خشي بعض العلماء أن تشيع كتبهم وتقرأ فيستغنى بها عنهم ، فكانوا يتعمدون وضعها موضعاً صعباً لتبقى الحاجة معها اليهم ، سئل الأخفش في ذلك ، يقول الجاحظ : « قلت لأبي الحسن الأخفش ، (٦٣) أنت أعلم الناس بالنحو ، فلم لا تجعل كتبك مفهومة كلها ، وما بالناس نفهم بعضها ولا نفهم أكثرها ، وما بالك تقدم بعض العويص وتؤخر بعض المفهوم ؟ . قال ، أنا رجل لم أضع كتبني هذه لله ، وليست هي من كتب الدين ، ولو وضعتها هذا الموضع الذي

(٦٢) معجم الأدباء ، ج ٥ ص ١١٩ .

(٦٣) أبو الحسن الأخفش هذا هو سعيد بن مسعدة ، مولى بني مجاشع بن دارم - وكان من نحوي البصرة ، ويعرف بالأخفش الأوسط ، توفي في سنة ٢٢١ هـ وقيل ٢١٥ (انظر بروكلمن : تاريخ الأدب العربي) الترجمة العربية - ج ٢ ص ١٥١ - ٥٢ .

(٦٤) كتاب الحيوان ، ج ١ ص ٩١ - ٩٢ .

(٦٥) نزهة الالباء في طبقات الأدباء ص ٩١ - ٩٢ .

(٦٦) هو علي بن سليمان المعروف بالأخفش الأصغر وهو من نحوي بغداد ، توفي سنة ٣١٥ هـ .

(٦٧) الكامل للمبرد ، ج ١ ص ١٢٨ .

الكامل بروايات أخذها عن ثعلب أو عن الكوفيين عامة . (٦٨)

وقد تبلغ الثقة بين الشيخ والتلميذ مبلغا يجعل الشيخ يقدم لتلميذه كتابه بخطه دون أن يمليه عليه أو يسمعه التلميذ عنه كاملا . قيل عن ابراهيم بن أحمد الطبري انه قرأ قصيدة شبل بن عروة الضبعي على أبي عمر الزاهد ثم تناولها من عبد الله بن جعفر بن درستويه ، لكنه لم يتمها قراءة عليه ، فقال له ابن درستويه : « قد دفعت اليك كتابي بخطي من يدى الى يدك ، وقد أجزت لك القصيدة فاروها عني ، فان هذا ينوب عن السماع والقراءة ... » (٦٩) . لكن التلميذ اذا أشاع علم أستاذه كان من حق الاستاذ عليه أن ينسب اليه ما أخذه عنه ، وهذا من آداب العلم التي اصطلح عليها المسلمون .

ومن الطريف في هذه العلاقات التعليمية أن عالمين من العلماء في منزلة واحدة قد يأخذ أحدهما عن الآخر في العلم الذي اختص به وتفرد للعمل له ، فيفيد أحدهما من الآخر في موضوعه . قيل عن الرياشي والمازني ، وهما من علماء النحو في القرن الثالث للهجرة ، ان الرياشي قرأ على المازني النحو وقرأ عليه المازني اللغة ، وكان المازني يقول : « قرأ الرياشي عليّ كتاب سيبويه فاستفدت منه أكثر مما استفاد مني ، يعني انه أفادني لفته وشعره ، وأفاده هو النحو » (٧٠)

وليسست العلاقة بين العالم والمتعلم قائمة على التعليمية المجردة من عواطف الالفة والمحبة والتعاطف ، فقد يتفقد الشيخ تلميذه ويعينه في معاشه ، وكذلك يفعل المتعلمون فيما بينهم . حكي عن ابراهيم بن سعيد بن الطيب ، وهو

(من عبيد السبي ، وكان ضريرا) ، أنه قدم واسط وأراد أن يتعلم القرآن ، فجلس الى حلقة أحد الشيوخ « فكان معاشه من أهل الحلقة » ثم أصعد الى بغداد فصحب أبا سعيد السرافى - العالم اللغوى المعروف في القرن الرابع - وقرأ عليه شرح كتاب سيبويه ، وسمع منه كتب اللغة والدواوين . وقد عده ياقوت بين الادباء الذين ترجم لهم . (٧١)

وهذا أبو يوسف تلميذ أبي حنيفة صحبه « على فقر شديد ، وكان ينقطع بملازمته عن طلب المعاش فيعود الى منزله الى فقر شديد ، وكانت أمه تحتال فيما يقتاته يوما بيوم » . حتى كان ذات يوم فلم يجد ما يأكله ، فبات جائعا وتأخر من غد عن المجلس حتى احتال فيما أكلوه . فلما جاء الى أبي حنيفة ، سأله عن سبب تأخره فصدقه ، فقال : « ألا عرفتني فكنت أمدك ولا يجب أن تغتم » (٧٢) وللجاحظ قصة في أول حياته شبيهة بقصة أبي يوسف حتى في تفاصيلها . فالرابطه التي تربط بين العلماء أشد من رابطه الدم والقربى ، هي رابطه العلم والمقاساة في سبيله .

لقد كان انتشار التعليم ونشاط الحركة العلمية، منذ القرن الهجرى الثاني ، سببا من أسباب تعدد المذاهب والمدارس العلمية والاتجاهات العقلية . وعلى حين كانت الاختلافات المذهبية في العصور الاسلامية الاولى تتخذ مجرى المجاهرة العنيفة التي تقوم على السيف ، وعلى المجاهرة اللسانية التي تعتمد على الخطابة والبلاغة العربية الأصيلة التي أساسها التأثير المباشر في النفوس وفي كسب الأعوان ، تتخذ هذه الخلافات في العصر العباسى

(٦٨) المصدر نفسه ، ج ١ ص ٣٠ ، ج ٣ ص ٥٠ .

(٦٩) معجم الأدباء ، ج ١ ص ١١٠ .

(٧٠) المصدر نفسه ، ج ١٢ ص ٤٤ .

(٧١) المصدر نفسه ، ج ١ ص ١٥٤ - ١٥٥ .

(٧٢) الفرج بعد الشدة ، ص ٢١٨ .

أن الحديث تفرغ القوم خلوته
حتى يلج بهم عي واكثر

ومتمثلاً بقولهم (كل مُجر في الخلاء يسر) ذلك
أن الذي يجري فرسه منفردة يعجب بها لعدم
وجود خيل يقيس سرعتها بها ، وكذلك الامر
فيمن (خلا بعلمه عند فقد خصومه ، وأهل المنزلة
من أهل صناعته) - كما يقول - (٧٤) .

تم نرى الجاحظ يتهم نفسه قبل أن يتهمه
خصومه ، فيعتذر عن كتابه بملاحظة جاحظية
أصلية ، يقول : « وأنا أعوذ بالله أن أغر نفسي
عند غيبة حصمي وتصفح العلماء لكلامي فاني
أعلم أن فتنة اللسان والعلم أشد من فتنة النساء
والحرص على المال ... » (٧٥) ويقلب على ظني
أن هذا لا يكون الا في عالم شغل بالعلم عن كل
ما عداه ! .

فالرقابة العلمية اذن - وهي رقابة الخصوم -
خير وازع ضد الفرور ، تفرض نفسها على العالم
في هذا العصر الذي نشطت فيه الحركة العلمية
مصحوبة بخصومات ومعادات وتحديات . ولعل
هذه الرقابة اشد على الكاتب من أية رقابة أخرى .

يروى الجاحظ - وهو خير من يمثل المتكلمين
في هذا العصر - والمتكلمون من أوائل من عني
بالجدل العقلي ، قصة جدلية طريفة جرت لبعض
المتكلمين في مجلس الخليفة المأمون ، تصور مدى
أهمية المجابهة بين العلماء وأهمية هذه الرقابة
التي أسميها (رقابة علمية) . يقول الجاحظ :

« قال لي بشر المريسي : عرض كتابي على
المأمون في تحليل النبيل ، وبحضرته محمد بن
العباس الطوسي ، فانبرى للطعن عليه والمعارضة
للحجج التي فيه ، وأسهب في ذلك وخطب ، وأكثر
وأطنب ، فقلق المأمون واحتدم وهاج واضطرم

سبلاً جديدة ، أهمها الالتجاء الى المحاجات العقلية
القائمة على اسس من المنطق أصبحت
واضحة في مناهج المسلمين بعد اتصالهم بأصول
الفلسفة الارسطوطالية خاصة . ولم تعد الخطابة
بمفهومها العربي القديم وسيلة مهمة في حياة
الناس ، لا سيما بعد أن أصبح بالامكان اتخاذ
الكتابة وسيلة لنشر المحاجات والمسائل واجوبتها .
وهنا تلعب العلاقات بين العلماء دوراً مهماً في
توجيه الحركة العقلية ، فكلما زاد الاحتكاك بين
العقليات المتباينة والمذاهب المختلفة ، زادت حدة
الشرارات المنبعثة عن هذا الاحتكاك ، وبذلك
اندفعت الحركة العلمية قدماً الى الأمام .

ولعل من أهم آثار هذه المحاجات العلنية في الحركة
العلمية أننا بدأنا نلاحظ في هذا العصر حرص
العلماء وزيادة توقيهم في البحث والنظر وفي التعبير
عن آرائهم خوفاً من الزلل ، لأن مناوئتهم يقفون
لهم دائماً بالمرصاد . ونحن نعلم أن الخطأ
المكتوب أصعب على التصحيح من خطأ شفوي
يسمع ولا يدون . ولذا ، فزيادة التوقي تضاعف
في الآراء المدونة والآراء التي يترقبها الخصوم
ليتلقفوها بالنقد والتمحيص . ولعل الجاحظ خير
من عبّر عن هذا الامر بقوله :

« وينبغي لمن كتب كتاباً ألا يكتبه الا على أن الناس
كلهم له أعداء ، وكلهم عالم بالامور ، وكلهم متفرغ
له ... » (٧٣)

فاذا اتخذ المؤلف هذه الحيطة ، راجع نفسه
فيما يقوله أو يكتبه ولم يصدر رأياً فطيراً . وأظن
أن الذي دفع الجاحظ الى هذا القول خبرته
الشخصية وتعرضه لكثير من المحاجات والتحديات
عن كتبه التي أذاعها في الناس ، فهو ينظر الى
الامر نظرة خبير ونظرة عالم نفسي ، مستشهداً
بقول الشاعر :

(٧٣) كتاب الحيوان ، ج ١ ص ٨٨ .

(٧٤) المصدر نفسه .

(٧٥) المصدر نفسه ، ج ١ ص ٢٠٧ .

لاستحقاق الطوسي وخلاء المجلس له . وكان يحب أن يزعه وازع يكفه بحجة تسكته ، فلما لم ير أحدا بحضرته يذب عن كتابي ، قال متمثلا :

يا لك من قبرة بمعمر
خلا لك الجو فبيضى واصفري
ونقرى ما شئت أن تنقرى

فما كان الا ريث فراغه من التمثل بهذه الابيات، حتى استؤذن لي فدخلت عليه . فقال يا أبا عبد الرحمن ، ما تقول في النبيذ ؟ . قلت حل طلق يا أمير المؤمنين . فقال ، فما تقول فيما أسكر كثيرة ؟ . قلت ، لعن الله قليله اذا لم يسكر الا كثيره . ثم قال ، ان محمدا يخالفك . فأقبلت على ابن أبي العباس ، فقلت له ، ما تقول فيما قال أمير المؤمنين ؟ . قال ، لا خلاف بيني وبينك ؟ كلاما يوهم به أهل المجلس ، حبا للتسلثم مني والتخلص من مناظرتي ، لا على حقيقة التحليل له . فاستفتمت ذلك منه وقلت له ، فما لي لا أرى أثر قواه في عقلك ؟ . فضحك المأمون ، فلما رأيت ضحكه أطنبت في معاني تحليل النبيذ ، وابن أبي العباس ساكت لا ينطق ، وكان قبل دخولي ناطقا لا يسكت . فلما رأى المأمون سكوته عند حضوري مع كثرة كلامه في ثلب كتابي وعيبيه - كان - قبل دخولي ، قال متمثلا :

مالك لا تنبح ياكلب الدوم
قد كنت نباحا فما لك اليوم

ثم نظر الي فقال ، ان الكتب عقول قوم وراءها عندهم حجج لها ، فما ينبغي أن يقضي على كتاب الا اذا كان له دافع عنه ، وخصم يبين عما فيه ، فان أبناء النعم وأولاد الاسد محسودون . « (٧٦) فالمختلي بحججه ليس كالعارض عقله على خصومه ، لأن من يلزم الحيلة من الخصم ، يكون اشد توقيا ودقة .

وتعد القدرة على المناظرة والحاجة صفة لازمة

للعالم الذي يتمتع بالقابليات العلمية . وذلك أن العالم الذي اعتاد أن يسلم له بالامر دون نقاش أو سؤال أو تشكيك فيما يقوله ، يشق من نفسه بأمور لا تستحق أن يوثق بها ، فيضل عن الحقيقة ويضل . ولعل المتكلمين من أوائل العلماء الذين التفتوا الى هذه الحقيقة ، فعنوا بالجدل عناية ما بعدها عناية ، وامتاز فيهم جماعة بالقدرة على اسفلال آلة الجدل العلمي ، المنطق . ولقد قيل عن النظام ، انه كان من أقدر المعتزلة على الجدل . يروى عنه انه جرت بينه وبين أبي شمر أحد أئمة القدرية المرجئة ، مناقشة في دار أيوب بن جعفر بن سليمان العباسي ، وهو من المواليين لأبي شمر .

« وكان أبو شمر ، اذا نازع لم يحرك يديه ولا منكبيه ولم يقلب عينيه ولم يحرك رأسه حتى كأن كلامه انما يخرج من صدع صخرة . . » (٧٧) . لكن النظام اضطره بالحجة حتى « حرّك يديه وحل حبوته وحبا اليه حتى أخذ بيديه . وفي ذلك اليوم انتقل أيوب من قول أبي شمر الى قول ابراهيم النظام . ويلقى الجاحظ على هذا قائلا :

« وكان الذي غر أبا شمر وموّه له هذا الرأي أن أصحابه كانوا يستمعون منه ويسلمون له ويميلون اليه ، ويقبلون كل ما يورده عليهم ويثبتونه عندهم . فلما طال عليه توقيهم له ، وترك مجاذبتهم إياه ، وخفّت مؤونة الكلام نسي حال منازعة الاكفاء ومجاذبة الخصوم » (٧٧)

فالتحدى الذي يجابهه العالم خير حافز له على مراجعة ما يأخذ به ويسلم له . والشك عند المتكلمين أول ما يبدأ به للتوصل الى اليقين . ولعل أكثر العلماء تعرضا للتحديات والخصومات ، أولئك الذين كانت لهم وجهة نظر معينة أو كانوا ينتمون الى مذهب من المذاهب العقلية أو الفقهية أو العلمية . . الخ ، التي شاعت في هذا العصر وانقسم العلماء بينها الى اتجاهات شتى ، ومدارس ينتمون اليها ، كما انقسم الناس متأثرين بهم ومتعصبين لطرف أو لآخر .

(٧٦) كتاب فصل ما بين العداوة والحسد ، رسائل الجاحظ ج ١ ص ٣٤٢ - ٤٤ .

(٧٧) البيان والتبيين ، ج ١ ص ٩١ - ٩٢ .

فلم يكن الامر للصدفة حين كانت البصرة مهد الاعتزال وبلد المعتزلة ، في حين كانت الكوفة مهد التشيع وبلد الرافضة . وبين الاعتزال والتشيع ما بين الطابع العقلي والطابع الباطني أو ما بين العقلية اليونانية والعقلية الكلدانية .

ولم يكن الامر للصدفة أيضا حين كانت نشأة النحو في البصرة على ذلك الاسلوب التنظيمي الدقيق ، فمرجع هذا أيضا لذلك الطابع العقلي الارسططالي الذي غلب على البصرة فوجهها إلى ذلك النحو من الاستقرار والتصنيف والتنظيم واستخراج قوانين اللغة من خلال ذلك . ثم لم يقتصر الامر على ذلك بل لقد ظهر أثر هذا الطابع واضحا قويا على أبحاث النحو منذ نشأته ، فهو أول امره متأثر بالروح الكلامية خاضع لاساليب الفلسفة اليونانية . . . (٧٨)

لكننا ما نكاد نسمع بمجابهة بين الكوفة والبصرة طيلة الفترة التي كانتا فيها قائمتين وحدهما ، حتى تنشأ بغداد وتحتل مركزها الأول في الحركة العلمية ، فتنشط المجابهة وتشتد المنافسة بين علماء البلدين . وإن تكون بعيدين عن الصواب إذا قلنا ان بغداد بعد انشائها وعمارتها قد أصبحت مركزا تجتذب إليها علماء الطرفين ، فاتاحت بذلك فرصة لم تكن لتتاح لعلماء الكوفة والبصرة أن يلتقوا وأن يتواجهوا مواجهة حيوية فكان ذلك من أهم الدوافع للحركة العلمية ، وازدهارها . ولو لم تكن بغداد قد جمعت بين هؤلاء العلماء من جميع الاطراف لما كان هناك مجال للتمييز أو التوفيق بين البلدين ، ولقد سعى علماؤهما إلى مدينة السلام .

والعلماء عندي يشكلون الجانب الحي من الحركة العلمية ، فمواجهاتهم تكشف لنا عن جوانب طريفة للموضوعية العلمية أو العصبية التي قد تجنى على الطرفين . فالتحديات التي كان نحويو الكوفة والبصرة يتبادلونها أصبحت مضرب المثل في الحركة العلمية لهذا العصر . وتتخذ هذه التحديات أشكالا مختلفة ، علمية

ولعل أشهر خلافاً في تاريخ الحركة الفكرية الاسلامية لهذا العصر ، تلك الخلافات التي نشبت بين الكوفة والبصرة بجميع اتجاهاتها العقلية والسياسية والفقوية . . الخ فالكوفة عرفت بميل علمائها في الفقه إلى التأويل وفيها نشأت مدرسة الرأي وكانت ميولها السياسية علوية ، فاتخذتها الدعوة العباسية مركزا في أول نشاطها ، حين كانت الدعوة العباسية علوية الميل ، فلعبت الكوفة دورا ايجابيا مهما منذ قيام الخلافة العباسية ، ولقد كانت عاصمة الخلافة عند أول قيامها . ثم أصبحت مركزا مهما لنشاط فرق الشيعة المختلفة ، واتجه الفقه فيها ودراسة اللغة والنحو اتجاهها له طابعه المميز . أما البصرة فقد كانت العوامل المؤثرة في تكوينها ذات طابع مخالف . فهي عثمانية في ميولها السياسية الاولى . وقد احتضنت في أول قيام الدولة العباسية ، حركات وثورات مناوئة للحكم العباسي وقد لعب المعتزلة - وهم المتكلمون الاوائل الذين هضموا الفلسفة الارسطوطالية ، وطعموا بها العقيدة الاسلامية - دورا رئيسا في الحياة البصرية . وقد تأثرت العلوم العربية بهذه الحركة الجدلية ، وكان للمنطق اليوناني أثر في نحو البصريين .

فالخلاف بين الكوفة والبصرة خلاف منهجي قائم على طبيعة (التناول) للموضوعات المختلفة . ويعزو الاستاذ طه الحاجري هذا الخلاف إلى عناصر البيئة القديمة المكونة لكل من - هاتين المدينتين ، ويقول :

والواقع أن البصرة والكوفة ما كان لهما أن يلتقيا ، إذ كانت كل منهما تمثل واحدا من هذين الطابعين المتقابلين بمعنى أنه كان أغلب عليها وأقوى أثرا فيها . فالبصرة تمثل الطابع العقلي ، والكوفة تمثل الطابع الباطني السري . فعلى قدر ما بين هذين الطابعين من خلاف كان الامر بينهما في شتى نواحي الحياة العقلية ، فذلك تأويل هذه الخصومة العنيفة الدائبة المتصلة بين البلدين . .

صاحبه ، وانحاز المؤلفون الى أحدهما دون الآخر حسب ميولهم الى البصريين أو الكوفيين . فالمبرد بصرى درس كتاب سيبويه ، أما أحمد بن يحيى فكوفي المذهب . وقد أتيحت الفرصة لهذين العالمين أن يتصلا ويتواجها مواجهات شخصية بعد مجيء كل منهما الى بغداد . وكانت لكل منهما حلقة في المسجد ، وإن كان بعض تلاميذهما مشتركا بينهما .

وقد يتعصب اتباع عالم من العلماء تعصبا شديدا له حتى يفضوا له أن يواجه خصمه أو يذهب اليه بنفسه ، خشية أن يقول الناس عنه أنه اتصل به أو تتلمذ عليه . . روى ابن الأنباري قال : « سمعت أبا العباس ، يعنى ثعلبا ، يقول ، عزمت على المضي الى المازني لاناظره ، فأنكر ذلك علي أصحابنا وقالوا : مثلك لا يصلح أن يمضي الى بصرى ، فيقال غدا انه تلميذه ، فكرهت الخلاف عليهم » (٨٠) . وقد ذكر ابن الأنباري هذا الخبر في بعض مصنفاته ليفخر بثعلب ، لكن العلماء المسلمين قالوا : « أراد ابن الأنباري أن يرفع من ثعلب ، فوضع منه . » ، وكان متعصبا للكوفيين . ومعنى هذا أنهم وجدوا هذا الموقف من العصبية المسيئة الى العالم ، اذ لم يجد العلماء في هذا العصر غضاضة حتى في الأخذ عن خصومهم والتعلم منهم . فهذا الكسائي ، رغم موافقه الصريحة من نحوي البصرة ، انحدر الى البصرة فلقى الخليل بن أحمد وجلس في حلقة وأخذ عنه . (٨١) ولا أظن هذا القول من باب الوضع على العلماء أو الانحياز للبصريين ، لأن أخذ الكسائي عن علماء البصرة لم يقلل من منزلته . بل زاد من شأنه عند الكوفيين والبصريين معا . لكن هذا الامر ، مضافا اليه شدة المنافسة التي زادت حدة في الجيل التالي ، وفخر الكوفيين على البصريين وتقربهم من الخلافة في بغداد ، هو الذي جعل الجاحظ - وهو بصرى منشأ وتكويننا

أو شخصية . فقد يبعث أحد الجانبين بمسألة من المسائل بواسطة أحد تلاميذه الى خصمه ، يتحداه فيها ويسأله عنها ليختبر علمه ولتعرف منزلته عند الناس . وكان كل جانب من المتخاصمين يخشى أن ينحاز تلميذه الى حلقة خصمه ، لا سيما ان تلاميذ الشيخ كانوا اشباه دعاة له ومؤيدين لمذهبه ودافعين عنه أمام خصومه . فهو لا يريد أن يفقدهم . فهذا الكسائي ، وهو عالم جليل بين نحاة الكوفة وقراءها ، رقى بعلمه حتى بلغ بلاط الرشيد ، ولم يكن مؤدبا لاولاده فحسب بل ارتفع الى مرتبة الجلوس . كان يحيط نفسه بمجموعة من التلاميذ كانوا أشبه بدرع يتقى به الضربات الاولى لخصمه . ويبدو أنه لم يكن يواجه خصومه منفردا ، بل نجده في المناظرات العلنية يقدم تلاميذه لمناوشة الخصم أولا ، وما يلبث أن يحضر الى المجلس بهيبته ووقاره ، ليقول كلمة الفصل ، كما يظهر في مناظرته لسيبويه . ولقد كان التلاميذ فضلا عن ذلك أشبه بحلقة وصل بين مجالس العلماء ، لهم حرية التنقل بينها ولهم الحرية في التوفيق بين المذاهب التي يأخذونها عن شيوخهم ، كما أن لهم حرية المفاضلة يحكى عن ثعلب أن ختنه - وهو زوج ابنته - كان يخرج من منزله وهو جالس على باب داره فيتخطى أصحابه ويمضى ومعه دفتره ومحرته فيقرأ على أبي العباس المبرد كتاب سيبويه ، فيعاتبه أحمد بن يحيى على ذلك ويقول له ، اذا راك الناس نمضى الى هذا الرجل تقرأ عليه يقولون ماذا ؟ . ولم يكن يلتفت الى قوله . . (٧٩) . وسئل مرة ، كيف صار محمد بن يزيد المبرد أعلم بكتاب سيبويه من أحمد بن يحيى ، أى ثعلب . فقال ، لأن محمد بن يزيد قرأه على العلماء وأحمد بن يحيى قرأه على نفسه . .

ولقد رويت عن المبرد وثلعب منافرات كثيرة اختلف الناس فيها وفي تفضيل أحدهما على

(٧٩) معجم الادباء ، ج ١ ص ١٢٠ - ٢١ .

(٨٠) المصدر نفسه ، ج ٥ ص ١١٥ .

(٨١) المصدر نفسه ، ج ١٣ ص ١٦٩ .

سيبويه ، وهو الشاب الناشيء الذي يتعرض لشيخ مكين المنزلة ، على مشهد من الناس ، فالعامة قد تنحاز بدافع الحماس العاطفي الى سيبويه بغض النظر عن قيمة الحجج التي يوردها الطرفان . ولذلك خشي تلاميذ الكسائي عاقبة هذا التعرض فعرضوا انفسهم للمناقشة دون شيخهم .

ومن جهة أخرى، حاول بعض العلماء أن يستغل هذه العاطفة وهذا الحماس الذي تصدر عنه العامة في حكمها ، فآثروا أن يغلّب خصمه بالحق أو بالباطل ، وهو واع أن الحجة ليست إلى جانبه ، والعامة يعجبون بنمط من الكلام الفصيح يصيب أسماعهم دون الالتفات إلى دقائق المعاني أو التعمق فيها . ولقد كان هذا الخلق في العامة من العوامل التي أعانت القصّاص في المساجد الإسلامية على أن يتحفوهم بأنواع من الملاهي والاحاديث الممتعة والمفعمة بالمبالغات ، بحجة الوعظ الديني والتفسير القرآني ، فكان العامة ينجذبون اليهم دون الالتفات إلى مدى الانسجام المنطقي في هذه الاحاديث .

وللأصمعي حكاية مع سيبويه عن مناظرة جرت بينهما في المسجد علنا ، سندع الاصمعي يحدثنا بها ، وفيها من الدلائل على هذه الامور ما فيها . يقول الاصمعي :

« . . انه عرض علي شيء من الابيات التي وضعها سيبويه في كتابه ، ففسرتها على خلاف ما فسرته ، فبلغ ذلك سيبويه فبلغني أنه قال ، لا ناظرته الا في المسجد الجامع . فصليت يوما في الجامع ثم خرجت فتلقياني في المسجد فقال لي : اجلس يا أبا سعيد ، ما الذي أنكرت من بيت كذا وكذا ؟ ولم فسرته على خلاف ما يجب ؟ . فقلت له ، ما فسرته الا على ما يجب ، والذي فسرته

ومذهبا - يفخر على الكوفيين قائلا : « وهؤلاء يأتونكم بفلان وفلان وسيبويه الذي اعتمدتم على كتبه وجحدتم فضله . . » (٨٢)

ولا يعاب العالم اذا اعترف بغبلة خصمه ورجحان رأيه ، لا سيما اذا كانت هذه المناقشات طريقا قويا للوصول الى الحقيقة ، لا وسيلة للمعاندة أو اثاره العواطف . وما دامت هذه المناقشات تدور في دائرة العلماء ، فلا خشية منها . لكن أكبر ما كان يخشاه العلماء هو أن تغلب روح العامة على الروح العلمية فتوجه هذه الاختلافات وجهة خاطئة على الحياة العلمية وعلى المجالس العلمية . ونفهم مما يتردد على ألسن بعض العلماء أن خشيتهم ليست بسبب العلماء المخالفين لهم في الرأي ، بل من أن تستبك العامة في النزاع . وهذا أكبر ما كان يخشاه المعتزلة في نزاعهم مع أحمد بن حنبل في أحداث المحنة ، وقد انحازت اليه العامة بصورة صريحة حتى هاجموا سجنه وحاولوا اخراجه بالقوة ، فأقلت زمام الامر من يد المعتزلة ولم يكديستب لهم بعد ذلك . (٨٣)

والعامة تحكم بالظاهر وتحكم بعواطفها دون الالتزام بمنهج علمي ، ولذلك فقد يتوقى العلماء من تدخل هؤلاء في مناقشتهم ، لا سيما تلك التي كانت تجري على مسمع من العامة في المساجد . قيل حين جاء سيبويه من البصرة الى مدينة السلام ، أتى حلقة الكسائي وفيها غلمان الفراء وهشام ونحوهما . فقال الفراء للكسائي : « لا تكلمه ودعنا وإياه فان العامة لا تعرف ما يجري بينكما ، وتغليبها بالظاهر ، فدعنا وإياه . . » (٨٤) . ولعل ما كان يخشاه الفراء هنا هو أن يشتبك الكسائي مع سيبويه في المساجد - وهو محل عام يردده الناس بجميع طبقاتهم - وقد عرف الكسائي بفضلته ومنزلته في بغداد ، فاذا ناظره

(٨٢) المصدر نفسه ، ج ١٦ ص ١٢٢ .

(٨٣) من أحداث المحنة ، راجع :

W. M. Patton, Ahmad b. Hanbal and al-Mihna, (Brill - 1897)

(٨٤) تاريخ بغداد ، ج ١٢ ص ١٩٧ .

أنت ووضعت خطأ ، تسألني وأجيب . ورفعت صوتي فسمع العامة فصاحتي ونظروا الى لكتته فقالوا : لو غلب الاصمعي سيبويه ، فسرّتي ذلك ؛ فقال لي ، اذا علمت أنت يا أصمعي ما نزل بك مني ، لم ألتفت الى قول هؤلاء . ونفض يده في وجهي ومضى . ثم قال الاصمعي ، يا بني فوالله لقد نزل بي منه شيء وددت اني لم أتكلم في شيء من العلم . » (٨٥)

لقد كان العلماء المسلمون يتعرضون لامتحانات قاسية تعرض فيها معارفهم للاختبار بصورة مختلفة . ولا اقصد بهذا تلك المقابلات التي كان يجريها الخلفاء لجملة من العلماء ليختاروا منهم مؤدبين لأولادهم ، فهي كثيرة وترد في كتب تاريخ الادب ، وقد كاد كل عالم ان يتعرض لها لاسيما النحاة .

ان الطريف من هذه الامتحانات هي تلك التي يقوم بها العلماء بعضهم لبعض في المجالس العلنية بسبب تلك المنافسة على المنزلة العلمية ، وليس هناك مؤسسة مسؤولة عن منح القاب علمية او منح رتب معينة ، ولذلك يترك الامر للنتائج التي تترتب على هذه المناظرات او التحديات التي يتبادلها العلماء . وقد كان لبعض المناظرات أثر عظيم في تقرير مصير العلماء - كما سيتبين لنا بعد .

ان نباهة عالم من العلماء في اى علم تعرضه لهذه التحديات العلنية ، ويحرص العالم هو ايضا على ان يحافظ على اسمه ومنزلته ، اذ ليس هناك منزلة يوصل اليها ويوقف عندها ، فتؤخذ بالتسليم له . اذ لا يزال العالم معرضا للامتحان حتى اخر رمق من حياته ، حتى وان بلغ اعلى مرتبة في العلم والمعرفة . فهذا ابو على القالى يعد من ائمة اللغة والادب ، وكان احفظ اهل زمانه ، حتى انه حين استدعى من المشرق الى الاندلس

وجلس للتدريس هناك ، املى كتابه (الامالى) كله من حفظه . (٨٦) ومع نباهته وعلو شأنه يعرض يوما للامتحان ، اذ نراه يخطيء في اقامة وزن بيت من الشعر كان قد رواه مستشهدا به في بعض مذكراته مع الادباء ، فأنشد بيت عبدة بن الطبيب .

نمت قمنا الى جرد مسومة
اعرافهن لايدنا مناديل

فأنشد عجز البيت على هذه الصورة : (اعرافها لايدنا مناديل) .

فأنكرها ابن رفاعه الالبيري ، فاستعاد البيت مرتين ، وأنشده أبو على على هذه الصورة ، فلوى ابن رفاعه عنه منصرفا وقال : مع هذا يوفد على امير المؤمنين وتتجشم الرحلة العظيمة ، وهو لا يقيم وزن بيت مشهور بين الناس ، لا يغلط الصبيان فيه . والله لا تبعثه خطوة . وانصرف عن الجماعة (٨٧)

وهذا المبرد ، من اشهر علماء البصرة في النحو ، وأوثقهم في نحو سيبويه ، يطلب من قبل عيسى بن ماهان ، فيرد عليه من العراق وقد ذاع صيته فيها ، بعد ان اتصل بالخليفة المتوكل ويسأله عيسى بن ماهان ، ذات مرة ، عن معنى (الشاة المجثمة) ، فيقول ، هي الشاة القليلة اللبن ، مثل اللجنة ويسأله عن شاهد ، فيأتى بقول راجز :

لم يبق من آل الجعيد نسمة
الا عنيّر لجبة مجثمه

ثم يدخل على اثره ابو حنيفة الدينورى فيسأله عن المعنى فيقول في النساة المجثمة ، هي التي جثمت على ركبتها ونحرت من قفاها فقيل له ، كيف تقول وهذا شيخ العراق ابو

(٨٥) معجم الادباء ، ج ١٦ ص ١٢٥ .

(٨٦) ذكر القالى ذلك نصا في مقدمة كتابه ، الامالى ج ١ ص ٣ .

(٨٧) نفح الطيب ، ج ٢ ص ٢٩ ، عن مقدمة الامالى بقلم الاصمعي .

تعليلات لم يكونوا قد سمعوا بها . وبعد ان يجتاز هذا الامتحان العلني ، يحل من صاحب محلا رفيعا فيخلع عليه ، ثم يبدأ باستشارته ، ويطلب اليه ان يؤلف له كتابا في الامراض التي تعرض من الراس الى القدم ، ثم يمنحه عليه - بعد اتمامه - الف دينار فكان جبرائيل كثيرا ما يفخر قائلا ' صنفت مائتي ورقة اخذت عنها الف دينار (٩٠)

وما دامت هذه المناظرات تقوم مقام امتحان تقرر مصير العالم نتائجه ، فلا عجب ان تعقد عليها اهمية عظيمة ، وتقوم بتنظيم وعلم سابق ويعين لها تاريخ معلوم . فهي اشبه بمناقشات الرسائل الجامعية التي تقيمها بعض الجامعات في عصرنا هذا . لكنها غير مقصورة على المبتدئين في اول درب البحث العلمي ، بل تعرض لها كبار الشخصيات العلمية الذين قطعوا من الدرب شوطا طويلا . ولقد اشتهرت مناظرات في تاريخ الحياة العلمية الاسلامية ، كان لها شأنها في توجيه الحياة هذه . وتشارك هذه المناظرات بجملة سمات ، بشهرتها وتنظيمها وبناتجها الحاسمة . واسبق هذه المناظرات زمنا ، المناظرة بين سيبويه والكسائي .

تتفق المصادر الاسلامية على امور تتصل بهذه المناظرة وتختلف في امور ، تبعا ليل المؤلفين نحو البصريين أو الكوفيين .

فسيبويه النحوي البصري ، نشأ وتثقف في البصرة ، وأتقن النحو وهو شاب وكانت له حلقة في شتى المعارف الادبية وهو في مقتبل العمر . (٩١) ولم يكن قد اتصل ببغداد او بالخلافة قبل هذه المناظرة . أما الكسائي ، وهو من قرءاء الكوفة وشيوخها في النحو ، فقد كان قبل المناظرة مؤدبا في بلاط الرشيد لولديه الامين والامون ، وقد صحب الرشيد حتى موته .

العباس المبرد يقول هي مثل اللجبة وهي قليلة اللبن ، وانشد البيت . فقال ابو حنيفة ، ايمان البيعة تلزم ابا حنيفة ان كان الا لساعته هذه . هذا التفسير وان كان البيت الا لساعته هذه . فقال ابو العباس المبرد ، صدق الشيخ ابو حنيفة انفت ان ارد عليك من العراق وذكرى ما قد شاع فأول ما تسألني عنه لا أعرفه (٨٨) . فهذه المواقف شديدة على العلماء .

ونسلمع أن المعني بالادب من الامراء والقواد كان اذا دخل بلدا قام بجمع علمائه في مناظرات علنية ومجالس تنظم لهذا القصد ، لكي يختار منهم صفوة يتخذهم نصحاء وحاشية ، ولكي يفاخر بهم بقية الحاكمين . فهذا ابو الفتح ابن العميد حين دخل بغداد عقد مجالس مختلفة للفقهاء يوما ، وللادباء يوما وللمتكلمين يوما ، وللمفلسين يوما وفرق اموالا خطيرة وتفقد ابا سعيد السيرافي وعلى بن عيسى الرمانى وغيرهما وعرض عليهما المسير معه الى الرى . (٨٩) . ولعل هدفه من ذلك أن يباهى بهؤلاء الصاحب بن عباد وغيره من خصومه الوزراء والامراء البويهيين الذين جمعوا حولهم حاشية من العلماء .

وحين تعرض للصاحب بن عباد حاجة لطبيب من الاطباء ، يكتب الى عضد الدولة في بغداد ان يلتمس له طبيبا . وبعد السؤال والمشاورات ، ينصح أن يبعث بأبي عيسى جبرائيل لا لعلمه بالطب فحسب ، بل لانه متكلم جيد الحجة عالم باللغة الفارسية ، وكأنه يختار عالما للمناظرة والاحتجاج لا للعلم بالطب فقط . فلما وصل الى الرى لقيه الصاحب وانزله احسن منزل ، حتى اذا مضت على اقامته مدة اسبوع اعد له يوما عنده اهل العلم بأصناف العلوم ورتب لمناظرته انسانا من اهل الرى . فيسأله هؤلاء في مسائل تتصل بالطب فيشرحها لهم شرحا وافيا ، ويعمل

(٨٨) انباء الرواة ، ج ١ ص ٤١ .

(٨٩) مثالب الوزيرين ، ص ٢٧٠ - ٧٢ .

(٩٠) عيون الأنباء ، ص ٢١١ .

(٩١) تاريخ بغداد ، ج ١٢ ص ١٩٧ .

فلماذا ترى تقوم مناظرة بين عالين بهاتين المنزلتين ، هل الغاية منها أن تقرر منزلة البصرة من الكوفة في النحو ؟ . هل تكمن وراءها مطامح شخصية ترنو الى الشهرة والنباهة ؟ .

تقول بعض المصادر ان سيبويه قصد يحيى بن خالد البرمكي ، وزير الرشيد ، فقال له : « جئت لتجمع بيني وبين الكسائي » . وتختلف الروايات في رد يحيى البرمكي على سيبويه ، فينقل ياقوت عن جماعة من نحوي الكوفة والبصرة بينهم المبرد وتعلب أن يحيى رد عليه قائلا : « لا تفعل فانه شيخ مدينة السلام وقارئها ، ومؤدب ولد أمير المؤمنين ، وكل من في المصر له ومعه » (٩٢) . ويفهم من كلام يحيى البرمكي أن هناك محاذير من التعرض لشيخ في منزلة كمنزلة الكسائي ، ليس عند الخليفة وحده بل عند أهل بغداد ، إذ أن « كل من في المصر له ومعه » . وفي هذا مجازفة تكفي لمنع شاب قدم ببغداد وحده وليس له فيها مؤيدون . لكن البغدادي ينقل روايته عن رواة الكوفة وحدهم ، فيأتي فيها رد يحيى بصورة مختلفة ، إذ يقول لسيبويه : « الكسائي عندنا رجل عالم لا يمتنع عن مناظرة أحد ، وأنا أقدم اليه في الحضور » (٩٣) . والفرق بين الجوابين أوضح من أن يدل عليه .

على أن بعض المؤرخين المتأخرين يذهب الى أن يحيى البرمكي هو الذي أراد أن يجمع بينهما لأنهما اماما الكوفة والبصرة في زمانه . فجمع بينهما قصدا . (٩٤)

وأخيرا يعين يوم للمناظرة بعد أن يستأذن

الخليفة في ذلك ويدعى كلا الطرفين . ويبدو أن سيبويه لم يكن في صحبته أحد من أصحابه أو من مؤيدي مذهبه ، « فلما كان ذلك اليوم ، غدا سيبويه وحده الى دار الرشيد » (٩٥) . وكان الكسائي قد أحاط تلاميذه علما فحضر منهم جماعة قبل حضور شيخهم ، كان منهم الفراء والاحمر وهشام بن معاوية ومحمد بن سعدان . . (٩٦) . ولقد ساعد هؤلاء التلاميذ على توهين قوى خصمهم إذ بدأوا بمناظرته والقاء المسائل عليه ، قبل حضور شيخهم الكسائي . ولم يقف الامر عند حد المناقشة بل تعداه الى التعريض والاثارة ، إذ كلما أجاب سيبويه بجواب ، قال له الاحمر « أخطأت يا بصرى » ، على مسمع من المجلس كله ، فغضب سيبويه وقال « هذا سوء أدب » ، وامتنع عن المناظرة حتى يحضر الكسائي . وأخيرا يحضر الكسائي ، وكأنه يدخل حلبة للمصارعة بعد أن وهنت شوكة خصمه ، وتبدأ المناظرة بينهما . ويختلفان في المسألة النحوية المشهورة ، ثم تقوم قضية ، إذ من سيحكم بين الطرفين وهما عالما مصريهما . ويقال انهما رجعا الى بعض الاعراب الذين يوثق بفصاحتهم ، فيحكم هؤلاء بما يراه الكسائي ويردون قول سيبويه . وهنا نسمع اتهامات البصريين توجه الى الكوفيين . فقد ذهب أصحاب سيبويه الى أن « الاعراب الذين شهدوا للكسائي من أعراب الحطمية الذين كان الكسائي يقوم بهم ويأخذ عنهم » (٩٧) . وقد قيل أكثر من ذلك في وصف نتيجة المناظرة ، يقول ياقوت « وتعصبوا عليه وجعلوا للعرب جعلاً حتى وافقوه على خلافه . . » (٩٨) . بينما يرد الكوفيون على رواياتهم بقولهم « فقال بعض

(٩٢) معجم الادباء ، ج ١٦ ص ١١٨ - ٢١ .

(٩٣) تاريخ بغداد ، ج ١٢ ص ١٠٤ .

(٩٤) انباه الرواة ، ج ٢ ص ٣٤٨ .

(٩٥) معجم الادباء ، ج ١٦ ص ١١٨ .

(٩٦) المصدر نفسه . لكن البغدادي لا يذكر من تلاميذ الكسائي الذين حضروا غير الفراء والاحمر .

(٩٧) معجم الادباء ، ج ١٦ ص ١٢١ .

(٩٨) المصدر نفسه ، ص ١١٦ .

فأبو بكر الخوارزمي يعد من أشهر أدباء القرن الرابع الهجري ، طلب الادب وقام بنشره وكان له أتباع . وقد تقلب في البلاد بين العراق والشام وفارس ، واتصل برجال عصره ، فلقي سيف الدولة الحمداني وخدمه ، ثم مضى الى بخارى فنيسابور فسجستان . وقد كان مفضلاً عند صاحب بن عباد ، حتى لقد جعل له صاحب رسماً يصل اليه كل سنة ، وهو مقيم بنيسابور (١٠١) وقيل عنه انه « كان يتعصب لآل بويه تعصباً شديداً » ، ولعل هذا كان من الاسباب التي جعلته يتعرض لظروف قاسية في حياته ، وهيات هذه الظروف جوا من التألب عليه ، ساعد عليه اعلان الخوارزمي عن رأيه في سياسة بعض القواد ، اذ كان « يفض من سلطان خراسان ويطلق لسانه بما لا يقدر عليه » - كما يقول التعالي - (١٠٢) . الى أن كانت أيام تاش الحاجب ورجع من خراسان الى نيسابور منهزماً . فشمت به وجعل يقول ، قبحا له وللوزير أبي الحسن العتبي ! ، فأمر هذا بمصادرة أمواله وقطع لسانه . وقبض عليه فعلاً وأخذت أمواله ، الا أنه استطاع أن يهرب الى صاحب في جرجان . وحدث أن قتل العتبي وقام مقامه أبو الحسين المزني ، وكان من أشد الناس حبا للخوارزمي ، فاستدعاه وأعاد اليه ما أخذ منه فارتفع شأنه عند ولاية نيسابور . وان كان بعض وجوه نيسابور ظلوا مستوحشين منه . (١٠٢)

أما بديع الزمان ، فقد كان حين لقائه للخوارزمي ، أديبا شابا لم يتجاوز الخامسة والثلاثين من العمر ، يطلب الشهرة وقد استقرت اصولها عند الخوارزمي ، ويطلب التقرب من حكام عرفهم الخوارزمي وكان ذا منزلة رفيعة عندهم .

فما هو الطريق نحو الشهرة والمنزلة ، ولم

الجهال ان الكسائي واطأ الاعراب من الليل حتى تكلموا بالذي أرادوه . وهذا قول لا يعرج عليه لان مثل هذا لا يخفى على الخليفة والوزير وأهل بغداد أجمعين » (٩٩) . فالكوفيون فخورون بشيخهم ، بل لقد ذهب بعضهم الى أن بدره المال التي دفعت الى سيبويه لم تكن من يحيى البرمكي بل كانت من الكسائي نفسه ، أو بايعاز منه ، وكأنه أشفق على سيبويه بعد ما لحقه من خزي الخيبة والفشل .

لقد كان لهذه المناظرة اثر ظل يذكره الرواة حتى عصرنا هذا . ولعل من أهم آثارها عندنا ، ما أصاب سيبويه نفسه من خيبة والم ، حتى لقد خرج وصرف وجهه تلقاء فارس ، وأقام هناك حتى مات غما بالدرب ، ولم يلبث الا يسيرا ولم يعد الى البصرة . ولهذا القول ، عندي ، احتمالان هما : اما أن المناظرة كانت من الاهمية في حياة العالم بحيث انها توشك أن تقرر مجرى حياته ، لا العلمية فحسب بل حتى مصيره . أو أن الرواة المؤيدبن للبصريين قد زادوا في وصف اثر المناظرة في سيبويه نفسه فجعلوها سببا في موته غما وهو لا يزال في مرحلة مبكرة من حياته ، اذ تذهب هذه الروايات الى انه مات ولم يبلغ الاربعين من العمر . (١٠٠) وأنا أرجح الاحتمال الاول ، وذلك لاهمية هذه المناظرات العامة في الحياة العلمية ، ودليلنا على ذلك أمثلة أخرى من هذه المناظرات التي سجلتها لنا كتب تاريخ الادب من كل عصر .

ففي القرن الرابع الهجري تجرى مناظرة لا تقل أهمية عن هذه المناظرة ، وهي شبيهة بها من جهات كثيرة ، ومختلفة عنها في أمور أخرى . تلك هي المناظرة بين بديع الزمان الهمداني وأبي بكر الخوارزمي التي كان لها شأن عظيم في حياة هذين الرجلين .

(٩٩) تاريخ بغداد ، ج ١٢ ص ١٠٤ (رقم الترجمة - ٦٥٤٤) .

(١٠٠) معجم الأدباء ، ج ١٦ ص ١١٥ .

(١٠١) بتيمة الدهر ، ج ٤ ص ٢٠٤ - ٢٠٨ .

(١٠٢) المصدر نفسه ، ص ٢٠٨ - ٩

لا يتحدى ادبياً وشيخاً معروفاً ، ولم لا يكون هذا التحدى على مشهد من علماء عصره ؟؟ . انها فرصة اذا خسرها لم يخسر الا جولة ، وهو لا يزال شاباً في اول الدرب .

ان اول مناورة يقوم بها البديع في هذه السبيل هي انه حالما وصل الى نيسابور ، وقد عاد اليها الخوارزمي واستقر بها ، كتب اليه كتاباً بالتعظيم والتبجيل في المخاطبة يطلب فيه لقاءه . وبعد ان يلتقي به اول مرة ، يكتب بديع الزمان كتاباً آخر اليه يعاتبه فيه على سوء لقائه . (١٠٣) ويعتذر الخوارزمي اليه ويتكاتبان بالقباب التعظيم والمخاطبة ، ب (الشيخ سيدى) و (الاستاذ سيدى) ، التي على المبالغة فيها ، لا تعني شيئاً خاصاً ، لانها سمة من سمات التأدب التي عرف بها العصر ، وهي مألوفة في المخاطبات الفارسية بصورة خاصة . وقد اثبت ياقوت رسائلهما بهذا الشأن . (١٠٤)

ولا يكتفي البديع بذلك بل يسعى الى لقاء الخوارزمي في مجلس عام . ويبدو ان هناك اتجاهاً في نيسابور كان يسعى لتحدى منزلة الخوارزمي ، يقول ابو الحسن بن ابي القاسم البيهقي « وامن البديع الهمداني قوم من وجوه نيسابور كانوا مستوحشين من ابي بكر ، فجمع السيد نقيب السيادة في نيسابور ابو على بينهما وأراد (اى ابا بكر الخوارزمي) على الزيارة ، وداره بأعلى ملقباذ فترفع ، فبعث اليه السيد مركوبه .. » (١٠٥)

وهكذا يضطر الخوارزمي الى لقاء هذا الاديب الشاب في ظروف لم تكن صالحة تماماً ، كما كانت للكسائي عند لقائه سيبويه . ويحضر الخوارزمي تحيط به جماعة من تلاميذه ، لكنه بدلاً من تقديم بعض تلامذته للحلبة أولاً - كما

فعل الكسائي - يتقدم اليه بنفسه . وكأنه قرين له أو مساو لمنزلته . وهذا يكفي اعترافاً ضمنياً لقراره له بالمنزلة المعادلة له ، وهو الاديب الشيخ الذي أقر الرؤساء له بالمنزلة . لكن يبدو انه لم يكن للخوارزمي بد من ذلك .

وتستمر المناظرة بينهما أكثر من يوم . فبعد اللقاء الاول تدوم المناظرة حتى وقت متأخر من الليل ، حتى بات القوم في مجلسهم وقد غلب عليهم النعاس ، ثم أصبحوا فترقوا .

ويقوم البديع بمناورة أخرى محاولاً اعداد الظرف للجولة التالية ، وقد وثق من نفسه بعد أن وجد الجو ملائماً له . فيزور ابا بكر ويعتذر اليه عما بدر منه في مناقشته الاولى فيتصافيان . ويبدو ان الجو تهيأ فعلاً لبديع الزمان عند أهل نيسابور ، اذ كان « بعض الرؤساء مستوحشاً من الخوارزمي وهياً مجعاً في دار الشيخ السيد ابي القاسم الوزير » (١٠٦) ، وكان ذلك للمرة الثانية ، وحضره جماعة من العلماء . وقبل بدء المناظرة يلقي بديع الزمان قصيدة في مدح آل البيت ، متقرباً بها من شيوخ المجلس .

وتبدأ المناظرة بينهما في مسائل أدبية وشعرية ولغوية . ولو صدقنا ما تنقله الروايات من وصف لهذه المناظرة ، لرأينا مدى غلبة صلف الشباب واندفاعه على بديع الزمان ، وقد وجد الاسماع تنحاز اليه . وأذكر مثلاً على ذلك هذا الجزء من المناظرة :

ينشد بديع الزمان البيتين التاليين :
مهلاً ابا بكر فزندك أضيق
واخرس فان أخاك حي يرزق
يا احمقاً وكفالك تلك فضيحة
جرأت نار معررتي هل تحرق

(١٠٣) معجم الادباء ، ج ١ ص ١٨٦ - ٨٧ .

(١٠٤) المصدر نفسه ، ج ١ ص ١٦٧ ، ص ١٨٨ - ١٩٦ .

(١٠٥) المصدر نفسه ، ج ١ ص ١٧٣ .

(١٠٦) المصدر نفسه ، ج ١ ص ١٧٩ .

هذا هو شأن هذه المناظرات في الحياة العلمية لهذه العصور . ولا يقل شأنها عن مناقشات الرسائل العلمية في عصرنا ، بل لقد كان اثرها ابعد واسبر غورا ، لانها شملت ذوى المكنة والتمرس في العلم ولم يسلم منها الشيوخ ، ولم يكن اثرها بأقل شأنًا في تقرير مصيرهم عند معاصريهم .

لقد شملت هذه المناظرات أصحاب العلوم والمناهج المختلفة ، ولم تقتصر على المختصين بعلم واحد . ولقد شهد القرن الرابع الهجرى أصنافًا من هذه المناظرات كان لها من الصيت ما جعلها تفرض نفسها على المؤلفين فرضًا ، فنقلت بدقة أكبر لانها دونت أثناء جريانها . ولعل من أشهر مناظرات هذا القرن ، تلك المناظرة التي قامت بين شيخين ، لكل منهما - في علمه الذى اختص به - منزلة لا تقل عن منزلة صاحبه . وقد زاد من قيمة هذه المناظرة أن آراء هذين الشيوخ تمثل اتجاهين بارزين في هذا العصر . وقبل الحديث عن هذا الامر لا بد من عرض شيء يتصل بهما .

الشيخان هما : الحسن بن عبد الله أبو سعيد السيرافي ، العالم النحوى المعروف ، قال عنه ابن الأنباري ، « انه كان من أكابر الفضلاء وأفاضل الأدباء ، زاهدا لا نظير له في علم العربية . وكان أبوه مجوسيا . وصنف تصانيف كثيرة أكبرها (شرح كتاب سيبويه) ولم يترح كتاب سيبويه أحد أحسن منه . ولو لم يكن له غيره لكفاه فضلا ... » (١١٠) . وكان من أعلم الناس بنحو البصريين . وقد فضله أبو حيان التوحيدى على كثير من نحوي عصره لانه اجمع لشمول العلم وانظم لمذاهب العرب وأدخل في كل باب وأخرج من كل طريق والزم للجادة

والتعريض بأبي بكر الخوارزمي ، في هذين البيتين لا يحتاج الى الدلالة عليه والإشارة اليه . ومع ذلك ، تقول الرواية ، أن الخوارزمي قال : « يا أحمق ، لا يجوز فانه لا ينصرف » . فيجيبه البديع : « لا نزال نصفك حتى ينصرف وتنصرف معه » (١٠٧)

ولو صح هذا الامر فانه خروج ظاهر على أدب المناظرة ، لا سيما اذا كان يصدر من مناظر شاب نحو شيخ كبير السن . ولا أدري كيف يسكت أهل المجلس على سوء الأدب هذا ، وبخاصة اذا علمنا أن المناظرات كانت تلتزم بأداب معينة مرسومة كان على الطرفين أن يراعيها . الا ان يكون هناك تواطؤ على احراج الخوارزمي . أما آداب المناظرة ، فسأعرض لها فيما بعد ، وهي ان دلت على شيء فانما تدل على نضوج العلم والعناية به ، حتى اذا بلغنا القرن الرابع للهجرة ، رسخت كثير من عاداته وأصبحت قواعد يلتزم بها .

ولا يكفي البديع بهذا حتى يهزأ بالخوارزمي على مسمع الناس وفي مشهد منهم ، اذ يقال انه قام وقبل رأس الخوارزمي ويده وقال « اشهدوا أن القلب له . قال ذلك على سبيل الاستهزاء » (١٠٨)

لقد كان لهذه المناظرة آثار بعيدة في حياة هذين الرجلين ، فالمرحون يذهبون الى أن نجم بديع الزمان قد تألق على أثر ذلك ، وقد خلا له الجو ، وخاصة بعد موت الخوارزمي الذى قيل عنه انه « عاد الى بيته وانخزل انخرالا شديدا وانكشف باله وانخفض طرفه ، ولم يحل عليه الحول حتى خانه عمره ، وذلك في شوال سنة ثلاث وثمانين وثلاثمائة .. » (١٠٩) . وكان مولده في سنة ٣٢٣ هـ .

(١٠٧) المصدر نفسه ، ج ١ ص ١٧٦ .

(١٠٨) المصدر نفسه ، ج ١ ص ١٨٢ .

(١٠٩) المصدر نفسه ، ج ١ ص ١٨٠ - ويتيمة الدهر ، ج ٤ ص ٢٠٩ .

(١١٠) نزهة اللبء ، ص ٢١١ - ١٢ .

الوسطى في الدين والخلق ، وأدوى في الحديث واقضى في الاحكام وافقه في الفتوى وأحضر بركة على المختلفة وأظهر اثرها في المقتبسة . (١١١) .

أما الطرف الآخر في المناظرة فهو متى بن يونس القنائي ، وهو من العلماء النصاري ، وصفه القفطى بأنه عالم بالمنطق شارح له ، مكثر وطىء الكلام قصده التعليم والتفهيم ، وعلى كتبه وشروحه اعتماد أهل هذا الشأن في عصره ومصره (١١٢) . وقال عنه ابن النديم أنه من أهل دير قنى ممن نشأ في اسكول مرماري . . . واليه انتهت رئاسة المنطقيين في عصره . (١١٣) . ويبدو أن شروحه في المنطق يعول عليها الناس في القراءة . وقد نقل عن السريانية وشرح كتب المنطق اليوناني . (١١٤)

فالمناظرة اذن بين نحوى ومنطقي . أما موضوع المناظرة فهو المفاضلة بين النحو والمنطق . وليس هناك من شك في أن محاوره كهذه قد جرت فعلا . (١١٥) . ففي فضلا عن وصولها إلينا بدقة ، لأن الوارقين أحضروا محابرههم والواحههم وكتبوها عندما كانت تجرى ، (١١٦) . وفي هذا من الدليل ما فيه على ما يعلقه العلماء من الاهمية على هذه المناظرات . أقول ، فضلا عن ذلك ، ليس بغريب أن تقوم مفاضلة بين النحو والمنطق بين شيخين من شيوخهما ، لأنها تعبر عن الدفاع عن منهجين مختلفين من مناهج الفكر في هذا العصر . كل منهج يتخذ آلة معينة للتوصل إلى الحقيقة التي يطلبها ، وبالتالي ينظر إلى الحقيقة من الوجهة التي توصله إليها وسيلته .

فاللغويون (وآلتهم النحو) يرون جانبا من الحقيقة يختلف عما يراه الفلاسفة (وآلتهم المنطق) منها . والمفاضلة تجرى بين هاتين الآلتين .

ورب سائل يسأل : ما هي المناسبة بين النحو والمنطق حتى يقوم شيخان من شيوخ هذا العصر ليتناظرا فيهما ؟ . ولعل الاجابة على هذا السؤال تكمن في طبيعة النشاط العلمى لهذا العصر وظروفه المحيطة به .

يمتاز القرن الرابع الهجرى بنشاط ملحوظ في العلوم العقلية وباتجاه المشتغلين بهذه العلوم إلى الافادة من الفلسفة اليونانية بنطاق واسع تأسست على اثره قواعد الفلسفة الاسلامية مستقلة شيئا فشيئا عن الدراسات الدينية والعلوم الشرعية والنقلية . ولقد كان أكثر القائمين بهذا النشاط الفلسفي ذوى ثقافة يونانية أو اطلاع على العلوم اليونانية بواسطة السريانية . ولقد أدى هذا النشاط إلى ضرورة التمييز بين منهج العلوم العقلية - وعلى رأسها الفلسفة - ومنهج العلوم النقلية - وعلى رأسها الشريعة - ثم التفسير واللغة ، وهو منهج يختلف في السبيل التي يسلكها إلى الحقيقة . ولقد عيب على بعض متكلمي هذا العصر خلطهم بين المنهجين ، إذ تناولوا الشريعة والفلسفة بمنهج واحد ، فلم يأتوا بشيء . ولعل ما قام به اخوان الصفا للتوفيق بين العلوم المختلفة والفلسفات والاديان والعقائد يقف مثالا بارزا على هذا الخلط المقصود بين مناهج متعددة المجالات . ولعل خير من عبر عن هذا التمييز بين منهجى الشريعة والفلسفة ، أبو سليمان السجستاني المنطقى ، وقد مر بنا

(١١١) الامتاع والمؤانسة ، ج ١ ص ١٢٩ .

(١١٢) تاريخ الحكماء ، ص ٣٢٣ .

(١١٣) الفهرست ، ص ٣٨٢ .

(١١٤) تاريخ الحكماء ، ص ٣٢٣ .

(١١٥) انظر المقالة التي كتبها المستشرق Margolio.th مناقشا مدى صحتها التاريخية في :

Journal of the Royal Asiatic Society. (1905) PP. 79-91

(١١٦) الامتاع والمؤانسة ، ج ١ ص ١٢٨ .

العلماء في هذا القرن للاطلاع على ما ينسخ من كتب في دكاكين الوراقين . كانوا يلتقون فيها فبلى بعضهم على بعض مسائل يختبرون فيها علمهم وقابلياتهم على المناظرة . ومن هذا المعين الزاخر استقى أبو حبان التوحيدى مادة كتبه ، فجاءت مفعمة بتلك المناظرات التى كانت تدور في كل مناسبة بين اصحاب المذاهب المختلفة .

ومن اقرب هذه المناظرات الى الموضوع الذى نحن فيه ، تلك المناظرة التى تدور بين المقدسى (وهو أبو سليمان محمد بن معشر البستى) والحريرى (غلام ابن طرارة) في المفاضلة بين الشريعة والفلسفة . وقد اثبتها أبو حبان في الامتاع . (١١٩)

أما مناظرة السيرافي ومتى بن يونس ، فهى على أهميتها لم تقرر شيئاً في مصير النحو أو المنطق . ولعل أول ما يلفت النظر في هذه المناظرة انها مرتجلة لم تهيأ بسابق موعد ، ولم يتبع المتناظران منهجا مرسوماً ، ولذلك قد تبدو المسائل فيها مرتبكة وغير واضحة العلاقة .

جرت المناظرة في مجلس الوزير ابن الفرات ، وزير المقتدر . وكان ذلك سنة ٣٢٦ هـ .

وقد حضر المجلس جمع من جلة العلماء . ويبتدر ابن الفرات اصحاب المجلس قائلاً : الا ينتدب منكم انسان لمناظرة متى في حديث المنطق ، فانه يقول ، لا سبيل الى معرفة الحق من الباطل ، والصدق من الكذب ، والخير من الشر ، والحجة من التهمة ، والشك من اليقين ، الا بما حوينا من المنطق وملكانه من القيام به واستفدناه من واضعه على مراتبه وحدوده ، فأطلعنا من جهة اسمه على حقائقه ... فأحجم القوم وأطرقوا . (١٢٠)

ذكره في أول هذا البحث ، وهو ممن عني بالفلسفة وعاش في معمعة هذا القرن . وقد كان أبو سليمان نفسه تلميذاً لمتى بن يونس ، قرأ عليه وتصدر لافادة هذا الشأن وقصده الرؤساء والاجلاء . وكان أبو حبان - كما رأينا سابقاً - أحد المتصلين المعتصمين به . (١١٧) ولقد عرض أبو حبان عليه جملة من رسائل اخوان الصفا كان قد وجدها ماثورة في سوق الوراقين - كما يقول - ، فحملها الى شيخه ليعرف رايه فيها . فنظر فيها اياماً وأعادها اليه . وكان أول نقد يوجهه السجستاني الى هذه الرسائل قوله :

« تعبوا وما أغنوا ونصبوا وما أجدوا وحاموا وما وردوا وغنوا وما طربوا ، ونسجو فهلهلوا ، ومتشطوا ففلفلوا ، ظنوا ما لا يكون ولا يمكن ولا استطاع ، ظنوا انهم يمكنهم ان يدسوا الفلسفة التى هى علم النجوم والافلاك والمجسطى والمقادير وآثار الطبيعة والموسيقى التى هى معرفة النغم والايقاعات والنقرات والاوزان ، والمنطق الذى هو اعتبار الاقوال بالاضافات والكميات والكيفيات - في الشريعة ، وان يضموا الشريعة الى الفلسفة .

وهذا مرام دونه حدد وقد توفر على هذا قبل هؤلاء قوم كانوا احدى انيابا واحضر اسبابا واعظم اقدارا وأرفع أخطارا وأوسع قوى وأوثق عرا ، فلم يتم لهم ما ارادوه ، ولا بلغوا منه ما امثلوه وحصلوا على لوثاث قبيحة ، ولطخات فاضحة والقاب موحشة ، وعواقب مخزية وأوزار مثقلة . . » (١١٨) فالفرق بين الشريعة والفلسفة فرق جوهرى في المنهج الذى تسلكه كل منهما في الوصول الى الحقيقة . ومن هنا قام علماء هذا القرن بالمناقشة والمفاضلة بين هذين الاتجاهين في كل مناسبة . ولقد جرت تحديات بهذا المعنى بين اصحاب الشريعة واصحاب الفلسفة في سوق الوراقين التى كانت انبسه بمنندى يجتمع فيه

(١١٧) تاريخ الحكماء ، ص ٢٨٢ .

(١١٨) الامتاع والمؤانسة ، ج ٢ ص ٦ .

(١١٩) الامتاع والمؤانسة ، ج ٢ ص ١١ - ١٨ .

(١٢٠) المصدر نفسه ، ج ١ ص ١٠٨ .

ويبدو أن متى بن يونس كان مستبدا بهذا العلم وقد أثار حفيظة من حوله بكبريائه . ومع ذلك يتهيب العلماء من مجابته في هذا المقام . فيعنفهم ابن الفرات على احجامهم وتغامزهم وترازمهم ، وهو يعدهم في العلم (بحارا) - كما يقول - . فيجيبه السيرافي قائلا :

اعذر ايها الوزير فإن العلم المصون في الصدر غير العلم المعروض في هذا المجلس على الاسماع المصيخة والعيون المحدقة والعقول الحادة والالباب الناقدة ، لان هذا يستصحب الهيبة ، والهيبة مكسرة ، ويجتلب الحياء ، والحياء مغلبة . وليس البراز في معركة خاصة كالمصاع في بقعة عامة (١٢١)

لكن السيرافي ما يلبث حتى يقدم ، مترددا اول الامر ، ثم وانقا من نفسه بعد قليل . ويبدو أن تحيز المجلس له كان من الدوافع التي نشطته فأدهش الحاضرين بتدققه بكلام ما كان يظن أنه قادر عليه . وقد نقل علي بن عيسى الرمانى أحد العلماء الذين حضروا المجلس ، وصفا لما انفض عليه المجلس ، يقول فيه : وتقوض المجلس وأهله يتعجبون من جأش أبى سعيد الثابت ، ولسانه المتصرف ووجهه المتهلل وفوائده المتابعة (١٢٢) . ويسأل ابو حيان على بن عيسى قائلا : اما كان ابو علي الفسوى (وهو من أئمة النحو في هذا العصر أيضا) ، حاضر المجلس ؟ . قال ، لا ، كان غائبا ، وحدث بما كان ، فكان يكتم الحسد لأبى سعيد على ما فاز به من هذا الخبر المشهور والثناء (١٢٣) .

والسبب في هذا التحاسد ان أبا علي كان هو الآخر ممن انصب على النحو ، وكانت بينه وبين أبى سعيد السيرافي منافسة في هذا العلم . وقد قام أبو علي بشرح كتاب سيويه

هو كذلك ، لكنه - على ما يقول ابو حيان - متقد بالفيظ على أبى سعيد وبالحسد له ، كيف تم له تفسير كتاب سيويه من أوله الى آخره ، بعرييه وأمثاله وشواهد وأبيانه (١٢٤) . ولقد بلغت المنافسة بينهما حدا حتى أن أبا علي اشترى شرح أبى سعيد للكتاب الا أن اصحابه أبوا الاقرار بذلك وزعموا انه اراد النقض عليه واظهار الخطأ فيه . ولعل هذه المناقشة بين هذين العالمين قد اتارت معاصريهما ودفعت أحد امراء هذا العصر الى التفكير في الجمع بينهما في مناظرة عامة أيضا ، فلم يقض له ذلك - كما يقول ابو حيان - لان أبا سعيد مات في رجب سنة ثمان وستين وثلاثمائة . (١٢٤)

فالمناظرات في هذا العصر امتحانات عليية منظمة ، ونتائجها تنتشر في الدوائر العلمية فتثير اهتمام جميع العلماء ممن حضر أو لم يحضر المجلس . ويبدو من اخبار أبى سعيد السيرافي التي ينقلها أبو حيان ، وهو تلميذه في النحو ، أن الشيخ قد تعرض لهذه المواقف مرات غير هذه . ويبدو أنه لم يكن موقفا فيها جميعا . فقد جوبه بمسألة في مجلس أبى الفتح ابن العميد ذات مرة ، وقد تحداه العامري ، وهو أحد فلاسفة هذا العصر ، مر بنا ذكره سابقا ، وفاجأه بسؤال لم يكن يجول في وهمه . لكن أبا سعيد تخلص من الجواب ببلاغة لسانية لا قيمة لها في الميزان العلمى او الفلسفى لهذا لعصر . ويبدو ان ابن العميد نفسه قد التفت الى حرج موقف السيرافي ، فأدار دفة الحديث نحو وجهة أخرى . وفيما يلي الخبر عن أبى حيان لما فيه من طرافة في وصف هذه المواقف ، يقول :

انعقد المجلس في جمادى الآخرة سنة اربع وستين وثلاثمائة ، وغص بأهله . فرأيت العامري

(١٢١) المصدر نفسه ، ص ١٠٩ .

(١٢٢) المصدر نفسه ، ص ١٢٨ .

(١٢٣) المصدر نفسه ، ص ١٢٩ .

(١٢٤) المصدر نفسه ، ج ١ ص ١٣١ .

العالية ، لا يزال يعرض لهذه الامتحانات العلنية .

لقد اصبحت المناظرات ذات شأن في القرن الرابع ، تخضع لنظام واضح المعالم ، لا يقل في درجة نزوجه ، عن نظام (المناقشات الاكاديمية) التي تعرف في الجامعات اليوم بـ (Seminars) ولست أقصد الى المبالغة فيما أذهب اليه ، فقد اجتذب انتباهي في وصف هذه المناظرات ، وبخاصة في القرن الرابع ، انها منظمة تنظيما تخضع فيه لقواعد وآداب معينة لا بد انها قد تطورت عبر العصور حتى وصلت الى صورتها الناضجة هذه . ولا شك أن العلماء قد توصلوا الى هذه القواعد العامة نتيجة لخبراتهم التي مروا بها في المناظرات المختلفة فمجالس العصور الاولى بسيطة ومباشرة ، وهي في الاغلب ، لا تقوم بسابق تنظيم ، فكانت تجري في حلقات المساجد والمجالس العامة عرضا . حتى نبه الى اهميتها بعض الخلفاء ، فأصبحت تعقد بسابق علم . ولعل المأمون من اوائل الخلفاء العباسيين الذين عنوا بالجدل وبأقامة مجالس خاصة لهذا الغرض . وربما شارك هو نفسه في ادارتها وتوجيهها . وما تلبث هذه التحديات ان تنتقل من (المناظرة) العاطفية المرتجلة التي تقوم على أسس أخرى ، الى (المناظرة) التي تقتضى التخصص العلمى والتعمق في هذا التخصص ، والتعرف على جميع دقائقه . لان النتائج المترتبة عليها أصبحت عامة ولم تعد فردية ، وأصبحت تعبيرا عن المدارس الفكرية والعلمية وعن المنافسة الشديدة بين مناهجها المختلفة . ولقد كان للمعتزلة الفضل الاول في العصر العباسي في احلال الجدل هذا المكان الاول في مجالسهم . وقد ادرك المتجادلون بخبرتهم أن هناك قواعد يجب ان تخضع لها الاطراف المتجادلة ، اذا كانوا يطلبون الحقيقة ، وهي مطلب العالم ، لا الاثارة العاطفية التي هي اولى بالعامية . ونسمع من آداب المناظرة قولهم : قيل لا يميل الى الجلبه واللجاج الا من عجز عن الغلبة بالحجاج .

وقد انتدب فسأل أبا سعيد السرافي ، فقال ، ما طبيعة الباء من (بسم الله الرحمن الرحيم) ؟ فعجب الناس من هذه المطالبة ، ونزل بأبي سعيد ما كاد يتسده به . فأنطقه الله بالسحر الحلال ، وذلك أنه قال ، ما أحسن ما أدبنا به بعض الموفقين من المتقدمين فإنه قال :

واذا خطب على الرجال فلا تكن
خطل الكلام تقوله مختالا
واعلم بأن من السكوت لبابة
ومن التكلف ما يكون محالا

والله يا شيخ ، لعينك اكبر من فرارك ، ولمراك أوفى من دخلتك ، ولمشورك أبين من مطويك . فما هذا الذي طوعت له نفسك ، وسدد عليه رأيك . اني اظن ان السلامة بالسكوت تعافك ، والغنيمة بالقول ترغب عنك . والله المستعان . « وهنا يتدخل ابن العميد ويظهر اعجابا بالسيرافي فينشد ابياتا من الشعر ثم يقول : هاتوا حديثا آخر فقد يُسنا من هذا . ثم أقبل على ابن فارس معلمه فقال ، يُسنا من كلام اصحابك في الفرضة والشط . تم يقول أبو حيان فلما خرجنا قلت لابي سعيد السرافي ، ايها الشيخ ، رايت ما كان من هذا الرجل الخطير عندنا ، الكبير في انفسنا . فقال ، ما دهيت قط بمثل ما دهيت به اليوم . ولقد جرت بيني وبين أبي بشر متى صاحب شرح كتب المنطق سنة عشرين وتلاثمائة في مجلس أبي الفتح جعفر بن الفرات ، ملححة كانت هذه أتوس وأتوس منها (١٢٥) . وكان العامرى اخذ بثأر المنطقة من النحويين . وبهذه المناسبة يحدث السيرافي أبا حيان بتفاصيل مناظرته مع متى (بزوبرها) ، كما يقول التوحيدى ، رغم مرور أكثر من أربعين عاما عليها - كما جاء في تاريخ السيرافي لها . ومن الجدير بالذكر أن السيرافي الآن قد جاوز الثمانين من العمر . فهو ، على منزلته العلمية

وقال المأمون لهاشمي حضر مجلسه فناظره وشغب :

لا ترفعن صوتك يا عبد الصمد

ان الصواب في الاسد لا الأشد (١٢٦)

وقيل « اجتمع متكلمان فقال أحدهما ، هل لك في المناظرة ؟ . فقال ، على شرائط : أن لا تغضب ، ولا تعجب ، ولا تتغيب ، ولا تحكم ، ولا تقبل على غيري وأنا اكلمك ، ولا تجعل الدعوى دليلا ، ولا تجوز لنفسك تأويل آية على مذهبك الا جوزت الى تأويل مثلها على مذهبي ، وعلى أن تؤثر التصادق ، وتنقاد للتعارف ، وعلى أن كلاً منا يبني مناظرته على أن الحق ضالته والرشد غايته .. » (١٢٧) .

ويبدو من مناظرات القرن الرابع أنها لم تكن تعقد بتعيين مسبق فحسب ، بل هي منظمة تنظيميا دقيقا ، لا سيما اذا كانت المناظرة بين مجموعة من العلماء ، لا بين شخصين فقط . حينذاك نجد عالما يترأس المجلس ويقوم بترتيب الكلام ، ويعطي المناظرين الفرص المناسبة للسؤال والرد . وهو أشبه بما يعرف عندنا اليوم برئيس الجلسة (chairman) :

ذكر أبو حيان مجلسا شهده في عصر عز الدولة في بغداد ، وكان يرأس الجلسة أبو الوفاء المهندس . يقول أبو حيان : « ولقد رايت أبا عبد الله البصري في مجلس عز الدولة سنة ستين (يعني ثلاثمائة) ، في شهر رمضان . والجماعة هنا أبو حامد الروروذي ، وأبو بكر الرازي ، وعلي بن عيسى ، وابن نبهان ، وابن كعب الأنصاري ، والأبهري ، وابن طرارة ، وأبو الجيش شيخ الشيعة ، وابن معروف ، وابن أبي شيبان ، وابن قريعة ، وناس كثير . وهو في

أبو حيان فسيح في صدره من حضروا من أجله . وأبو الوفاء المهندس نقيب المجلس ومرتب القوم » (١٢٨) . ويبدو من كلام أبي حيان أن رئيس الجلسة كان منحازا الى أحد الأطراف المتناظرة ، إذ كان مع أبي عبد الله البصري الذي تحدثاه القوم بجملة مسائل ، لأنه كان قد كفرهم وادعى مذهبا معيناً . فلما وجد أبو الوفاء أن أبا عبد الله البصري قد ارتبك ولم يعد قادرا على الجواب ، تدخل ليعفيه من الاجابة ، محتجاً بأنه مريض ويخشى عليه الانتكاس ، يقول :

« تم قام علي بن عيسى الشيخ الصالح وقال : هذا مجلس ينتهي بحضوره لشرفه ويفتخر بالكلام فيه لكثرة من يعرف وينصف . والمغالطة فيه مأمونة ، وليس في كل أوان يتفق هذا الجمع . وبيننا وبين هذا الشيخ - يعني أبا عبد الله - مسألة من أجلها ومن أجل نظائرها قد اسنجاز تكفيرنا وتفسيرنا والتشنيع علينا ، وتنفير المقتبس من منا . وهأنذا قد ابتدأت سائلا ، فلينصر مذهبه كيف شاء ، وانما هو دين يجب أن نبحث عنه من العارفين . فقال عز الدولة : كلام منصف ، ما اسمع بأسا ولا أرى ظنة تحت بذلك على الجواب . فاصفر أبو عبد الله وقلق ، وفطن أبو الوفاء ، وكان ضلعه معه وصفوه له ، فحال بينه وبين الأمير وقال ، الشيخ عليل ، وانما حضر للخدمة ، وبعض غلمانة ينوب عنه ، ولا ينبغي أن يتعب فيحمي جسمه ، ويخاف نكسه ويصير ما قصد من قضاء حقه في التجميل بحضوره سببا للتألم » (١٢٩) .

ويمضي أبو حيان في نقل أجزاء أخرى من هذا المجلس . ومن الواضح أنه يعي أهمية هذه المجالس ، فلا يكتفي بنقلها في كتبه ، بل نجده يعني عناية خاصة بتاريخها بالسنة والشهر ، بل واليوم ان أمكنه ذلك . ومن الطريف أنه ، مع

(١٢٦) محاضرات الأدباء ، (باوت - ١٩٦١) ، ج ١ ص ٧٧ .

(١٢٧) المصدر نفسه ، ص ٧٨ .

(١٢٨) مثالب الوزيرين ، ص ١٢٧ - ٢٨ .

(١٢٩) المصدر نفسه ، ص ١٢٨ .

أشدها عليه تلك الخصومة بينه وبين صاحب وابن العميد التي أضاعت كثيرا من طاقاته العلمية، وفوت علينا أمورا أكثر طرافة وأهمية في هذا المجال . فقد اعتذر عن نقل المناظرة مع أبي عبد الله ، مارة الذكر ، قائلا : « ولولا أن هذه الرسالة (يعني مثالب الوزيرين) لا تحمل المسألة والجواب ، بما فيها من فنون القول ، لآتيت بالمجلس على وجهه » (١٢١) .

وهكذا نشأت الحركة العلمية في العصور العباسية ، وتطورت وسط معمة من الخصومات العلمية التي لم تخل أحيانا من الاندفاعات العاطفية التي لا تخلو منها الحياة الإنسانية . ولذلك فهي ، بصورها المختلفة ، إنسانية في هيكلها وطبيعتها ، دفعت رغم كل شيء بالحركة العلمية إلى الأمام . رحمهم الله جميعا .

جملة من الوراقين ، ربما أحضروا أوراقهم ومجابههم فيقومون بنقل الحديث متناولين . فقد روى ذات مرة حديثا مفصلا للصاحب بن عباد عن أبي حامد المروزي . فيسأله الصاحب كيف استطاع أن يحفظه ، فيجيبه قائلا « كنا جماعة نتعاون على ذلك ويرسم في ألواح » (١٢٠) . ولذلك تأتي كتب أبي حيان ، أحيانا كثيرة ، أشبه بمحاضر لهذه المجالس . فقد كان كتاب المفاسات تدوينا لما كان يدور في مجلس أبي سليمان السجستاني من محاورات بينه وبين فلاسفة عصره ، وهي محاورات لا تقل أهمية في طبيعة الموضوعات التي تطرقها ، عن محاورات أفلاطون . لكن مما يؤسف له أن أبا حيان ، على اهتمامه بهذه المناظرات ، قد اعتذر أحيانا عن نقلها كاملة ، لأنه شغل بموضوعات أخرى ،

(١٢٠) المصدر نفسه ، ص ١٥٢ .

(١٢١) المصدر نفسه ، ص ١٤٠ . ن

- ١٨ - السراغب الأصفهاني - محاضرات الأدباء (بيروت - ١٩٦١) .
- ١٩ - روزنتال (فرانتز) - مناهج العلماء المسلمين ، ترجمة أنيس فريشة ، (بيروت - ١٩٦١) .
- ٢٠ - الزجاجي (عبد الرحمن بن اسحاق) - مجالس العلماء (التراث العربي - الكويت - ١٩٦٢ - تحقيق عبد السلام هرون) .
- ٢١ - السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر) - بغية الوعاة (القاهرة - ١٩٦٤/٦٥) .
- ٢٢ - السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر) - المزهرة (ط - البابي الحلبي - سنة ؟) .
- ٢٣ - ابن الطنطا (محمد بن علي) - الفخري في الآداب السلطانية (صادر - بيروت - ١٩٦٦) .
- ٢٤ - الطيماوي (عبد اللطيف) - محاضرات في تاريخ العرب والاسلام (بيروت - ١٩٦٣) .
- ٢٥ - القالي (اسماعيل بن القاسم) - الأمالي (المكتب التجاري - بيروت - عن طبعة دار الكتب المصرية) .
- ٢٦ - ابن فتيبة (عبد الله بن مسلم) - تاويل مختلف الحديث (القاهرة - ١٣٢٦ هـ) .
- ٢٧ - القفطي (علي بن يوسف) - انباه الرواة على انباه النحاة (القاهرة - ١٩٥٠/٥٢) تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم .
- ٢٨ - القفطي (علي بن يوسف) - تاريخ الحكماء (لبيك - ١٩٠٣) .
- ٢٩ - المبرد (محمد بن يزيد) - الكامل في الأدب (مكتبة النهضة المصرية - ١٩٥٦) .
- ٣٠ - ابن النديم (محمد بن اسحاق) - الفهرست (القاهرة - سنة ؟) .
- ٣١ - يافوت الحموي - معجم الأدباء (القاهرة - ١٩٢٦/٣٨) .
- ٣٢ - Patton (W.M.), Ahmad b. Hanbal and al-Mihna, (Brill-1897)

المقالات

- ١ - مقالة بعنوان (خواطر في الأدب العربي) من كتاب :
1. Gibb (H.R.A.), Studies on the Civilization of Islam, Routledge and Kegan Paul, 1962
2. Margoliouth, Journal of the Royal Asiatic Society, 1905.

- ١ - ابن أبي أصيبعة (موفق الدين احمد بن القاسم) - عيون الأنباء في طبقات الأطباء (دار الحياة - بيروت - ١٩٦٥) .
- ٢ - اخوان الصفا - رسائل (بيروت - ١٩٥٧) .
- ٣ - الأنباري (كمال الدين عبد الرحمن بن محمد) - نزهة ادباء في طبقات الادباء (مطبعة المعارف - بغداد - ١٩٥٩) .
- ٤ - بروكلمن (كارل) - تاريخ الأدب العربي ، ترجمة عبد الحليم النجار ، (دار المعارف - القاهرة - ١٩٦١) .
- ٥ - البغدادي (احمد بن علي) - تاريخ بغداد (مطبعة السعادة - القاهرة - ١٩٢١) .
- ٦ - البغدادي (عبد القادر بن طاهر) - الفرق بين الفرق (القاهرة - ١٩١٠) .
- ٧ - التوحيدى (أبو حيان) - الامتاع والمؤانسة (لجنة التأليف - القاهرة ١٩٥٣) تحقيق احمد أمين وسيد صقر .
- ٨ - التوحيدى (أبو حيان) - منال الوزيرين (تحقيق ابراهيم كيلاني - دمشق - ١٩٦١) .
- ٩ - النونخي (الحسن بن علي) - الفرج بعد الشدة (بغداد - ١٩٥٥) .
- ١٠ - الثعالبي (عبد الملك بن محمد) - اللطائف والظرائف ، ترتيب المقدسي عن مؤلفين للثعالبي هما اللطائف والظرائف واليوافيت في بعض الوقايت - (القاهرة - ١٩٠٠) .
- ١١ - الثعالبي (عبد الملك بن محمد) - تيممة الدهر (مطبعة السعادة - القاهرة - ١٩٥٦/٥٨) .
- ١٢ - الجاحظ (عمرو بن بحر) - البيان والنبين (لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٤٨/٤٩) تحقيق عبد السلام هرون .
- ١٣ - الجاحظ (عمرو بن بحر) - الحيوان (ط - البابي الحلبي الثانية - القاهرة - تحقيق عبد السلام هرون) .
- ١٤ - الجاحظ (عمرو بن بحر) - رسائل الجاحظ (القاهرة - ١٩٦٤ - تحقيق عبد السلام هرون) .
- ١٥ - الجهشيارى (محمد بن عبدوس) - السوزاء والكتاب (ط - البابي الحلبي - ١٩٣٨) تحقيق مصطفى السقا وآخرين .
- ١٦ - العاجري (طه) - الجاحظ حياته وآثاره (دار المعارف - القاهرة - ١٩٦١) .
- ١٧ - حاجي خليفة - كشف الظنون (طهران - ١٩٤٧) .

برتراند راسل

الفيلسوف الذي سعى إلى الإرساط بمسائل العصر (*)

ترجمة : صدقي خطاب

في ليلة الاثنين الثاني من فبراير (شباط) ١٩٧٠ مات إيرل رسل (عضو الجمعية الملكية والحائز على وسام الاستحقاق) في منزله في بلاس بنرين في مقاطعة ميرونت ، وقد بلغ من العمر السابعة والتسعين .

تقوم أحقية برتراند رسل في أن يذكره التاريخ على أساس وظيفته ألا وهو مؤلفاته في المنطق الرياضي والرمزي ، وفي الفلسفة ، تلك المؤلفات التي جعلت تأثيره شاملا وعميقا . ان قصة المنطق الرمزي وفلسفة الرياضة في القرن العشرين هي قصة توسع البناء الشامخ الذي وضع أسسه رسل وفريجه Frege . لقد جرت أعمال رئيسية في تجديد البناء ، ولكنها كانت أعمالا من الداخل . ففي الفلسفة العامة عندما نفكر في مور G.E. MOORE ولودفيج فتجنشتاين LUDWIG WITTGENSTEIN باعتبارهما مشكلي الفكر في النصف الأول من هذا القرن ، فاننا نكون حينئذ نفكر في رجال أثار فيهم رسل وأثروا فيه . ولم يترك رسل مريدين وحواريين وانما هناك بدلا من ذلك عشرات من الفلاسفة الذين دفعتهم الأسئلة ، التي كان رسل أول من سألها ، الى البحث والاستقصاء . ولم يكتف رسل بأن يجمع بين صلابة المنطق وصدق الفنان وانما كان يجمع الى جانب هذا كله شعورا حيا بالضحكات . فاذا كانت هناك من سخافات منطقية مختلفة ضمن تركيباته المجردة ، فانه يعرضها بلا رحمة وهو مبتهج بذلك . ولقد أصبحت التناقضات التي لم يكن يتستر عليها تؤلف معضلات الفلسفة .

شأننا عنده - قضية نزاع السلاح الذري من جانب واحد . كان رسل قد وصل في منتصف الثمانينات عندما ألقى بنفسه في خضم هذه القضية بحماس لا يخبو ، وقد استحوذ عليه شعوره بمسؤوليته في إيقاف زملائه على الخطر المحيط بهم . كما سيطرت عليه جسامه الشر الذي يمكن أن تعود به هذه الأسلحة . وفي حدة استنكاره ، ومع

لقد تمثلت في رسل جميع صفات آل رسل ونزواتهم . كان يعبر عن رأيه دون أن يأبه بالنقد الذي قد يلقاه من الزعماء أو من أصحاب المعتقدات ، أو بالقانون الذي ألقى به في غياهب السجن مرتين . لقد ظل طوال حياته حلية ومكسبا لأنواع مختلفة من القضايا العامة ، ومعظمها لم تكن تحظى بعطف شعبي . وكانت آخر هذه القضايا - وأخطرها

(*) نشرت في نعي رسل في صحيفة التايمز عدد ٤ فبراير ١٩٧٠ بعنوان

“Earl Russel, O.M; F.R.S.; Philosopher who sought involvement with Problems of the Age”.

مجالات تفكيره . ورسل اول من يعترف بأن جانباً كبيراً من حياته قد جددته السنوات الأولى من حياته ، اذ لم يقصد بها أن تخرج مواطناً تقليدياً . لقد تحول والده - قبل ولادة برتراند - من الإيمان المستقيم الى اللا أدبية . وماتت أمه وعمره سنتان ، ومات والده وعمره ثلاث سنوات ، فكفلته جدته « التي كانت مترممة وصارمة في مقاييسها الأخلاقية » ، كما وصفها ، وقد أبت على وجود توحيد غامض في قصر بمبروك . وكان أبوه قداوصى بأن ينشأ ولداه تنشئة لا أدبية ، وعين وصيين حري التفكير عليهما ، ولكن المحكمة لم تأخذ بالوصية ، وعينت قاضي القضاة وصياً على الطفلين .

ظل برتراند رسل يعيش في البيت (حياة لم تكن سعيدة جداً) حتى ذهب الى كيمبردج وتعلم في البيت على يد مربيات ومعلمين خصوصيين . وقد كانت كيمبردج هي أول انطلاق له الى العالم الخارجي . كانت - كما وصفها - « عالماً جديداً لا حد لبهجته » ، عامراً بالأصدقاء من أمثال لويس ديكنسون ودكتور تريفيليان وماكتا جارت وجورج ادوارد مور . وقد افتنن بماكتا جارت ومور . وأصبح بفعل تأثير ماكتا جارت من تلاميذ هيجل أو بعبارة أدق من تلاميذ برادلي ، ولكن مور - الذي كان أثره على ذلك الجيل كله في جامعة كيمبردج عميقاً وموفقاً - أبطل سحر هيجل .

التحق رسل بكلية ترينيتي كدارس في عام ١٨٩٠ وكان ترتيبه السابع في درجة البكالوريوس فئة أولى في الرياضيات في عام ١٨٩٣ . ويمكن تفسير تدني تقديره نسبياً الى أنه لم يكن يهتم بالرياضيات لذاتها ، وإنما كان يهتم بها باعتبارها مثلاً لمعرفة معينة ، لقد كان اهتمامه فلسفياً . وحصل في العام التالي على درجة البكالوريوس فئة أولى في العلوم الأخلاقية بامتياز فذ . فلما

النشاط المؤثر لقواه التي اخذت تضعف أخذ مكان التقدير الرزين للوسائل السياسية للخلاص من هذا المصير يبهت شيئاً فشيئاً أمام ناظره .

لقد كان رسل هو رجل الفكر في القرن العشرين الذي حل مشكلة الاتصال ، ولعله سبق الآخرين في انجلترا الى ذلك . فقد وجد رسل طريقه للاتصال بالعامّة واستغلها حتى النهاية ولا سيما - وبشكل متعمد - في أخريات حياته . لم يكن هناك شيء جديد في هذه الطريقة . فالأمر لا يتجاوز التعبير عن أفكار واضحة بأسلوب واضح . ولكن ما أقل الفلاسفة أو الفنانين ممن عاصروه الذين استطاعوا أن يحققوا نصف ما حقق !

ويعادل هذا في الأهمية قدرته لا على استخدام اصطلاحات لفوية مفهومة لعامّة الرجال والنساء ، وإنما أيضاً قدرته على استخدام اشارات مفهومة للعامّة ، لأنها من صميم تجاربهم . فصاحبنا من الخاصة في نسبه ، وفي تألقه الفكري ، وفي عاداته العقلية ، وفي سلوكه ، ومع ذلك كان يخاطب العامّة بيسر ، كما كانوا يصفون اليه بيسر . والسر في ذلك نجده في التناقض الظاهري ، وهو أنه مع هذا كله كان يشترك معهم في أسلاف من العامّة . لقد كان فكره انجليزياً صميماً .

ولد برتراند آرثر وليم رسل (الايرل الثالث في آل رسل) في رافينز كروفت Ravenscroft بالقرب من تنتين Tintern في مقاطعة مونموت Monmouthshire في ١٨ مايو ١٨٧٢ . وكان الابن الثاني للفايكاونت أمبرلي Amberley ، وحفيد لورد جون رسل الذي أصبح في نهاية حياته السياسية ايرل رسل . وأمه كاترين ابنة اللورد ستانلي الألدري الثاني Lord Stanley of Alderley . وقد كان برتراند يشبه آل رسل كما كان أخوه الأكبر ، الايرل الثاني ، يشبه آل ستانلي . فقد وجدت عبقرية آل رسل تعبيراً عنها في مظهره وفي صفاته الفنية وفي تعدد

على فكره . وبفضل هذه الاكتشافات ، وبفضل لايبنتس ، أعطى العالم في عام ١٩٠٣ كتابه (أصول الرياضيات Principles of Mathematics) الذي كان الغرض منه « أولا بيان أن جميع الرياضيات تتبع من المنطق الرمزي ، وثانيا كشف أصول المنطق الرمزي نفسه ما أمكن ذلك » . وقد قصد بكتاب (أصول الرياضيات) أن يكون الجزء الأول الذي يتلوه جزء ثان يشتمل على عرض استنباطي للنتائج . ولكن هذه المهمة نفذت في كتاب مستقل ألفه بالتعاون مع الفرد نورث وايتهد . وبدءا في تأليف كتاب (أسس الرياضيات Principia Mathematica) في عام ١٩٠٠ وانماه بعد عشر سنوات في ثلاثة أجزاء نشرت على التوالي في الأعوام ١٩١٠ و ١٩١٢ و ١٩١٣ . وأعيد نشر الكتاب مع مقدمة جديدة في عام ١٩٢٥ ، وفي السنوات التالية . وقدمت الجمعية الملكية التي انضم إليها رسل في عام ١٩٠٨ منحة لنشر الكتاب من أموال الحكومة . وكتب رسل فيما بعد ما يلي عن تأليف هذا الكتاب : « ان فكرى لم يشف تماما من الاجهاد ابدا . ولا شك انني منذ ذلك الحين اقل قدرة على تناول التجريدات الصعبة كما كنت أتناولها من قبل » .

ان كتاب (أسس الرياضيات) من الكتب الفاصلة في تاريخ الرياضيات والمنطق معا . فقد تحقق في هذا الكتاب - بصورة اوفى وأفضل مما تحقق في أى كتاب سابق - تحويل الرياضيات الى فرع من فروع المنطق . وقد برزت في أثناء عملية التحويل في أيد ماهرة رمزية جديدة ذات قوة منطقية كبيرة . ولقد كان أدوم ما قدمه رسل للفكر الفلسفي وأثبت سمة من سمات جميع كتاباته الفلسفية هو استخدامه لهذه القوة .

ترك كيمبريدج أمضى بضعة شهور كملحق شرفي في السفارة البريطانية في باريس ، وبعد ذلك ارتحل الى برلين فدرس المسائل الاجتماعية والاقتصادية ، وقد جاءت ثمرة هذه الدراسة مبكرة في عام ١٨٩٦ حين ألقى في مدرسة الاقتصاد في لندن ست محاضرات عن ديمقراطية المانيا الاجتماعية . ولكنه ترك العمل السياسي الذي بدا وكأنه قد ورثه .

انتخب في عام ١٨٩٥ محاضرا في كلية ترينيتي Trinity College ، وفي عام ١٨٩٦ حاضر في أمريكا عن الهندسة المغايرة لهندسة اقليدس . ونشر (مقالا حول أسس الهندسة) وقاده تحصيله في الرياضيات والفلسفة الى دراسة المفكر الذي كان أفضل مثل على الجمع بينهما . فنشر في عام ١٩٠٠ كتابه الممتاز (عرض نقدي لفلسفة لايبنتس) (٣) وهو أول أعماله الكبرى . ووقع في هذا الكتاب من قدر فكر لايبنتس Leibniz كثيرا ، وأكثر مما كان يلاقي من تقدير في ذلك الحين - ولم يتحول عن هذا التقدير أبدا ، فقد وصف لايبنتس في كتابه (تاريخ الفلسفة الغربية) History of Western Philosophy بأنه « احد رجال الفكر الأفاضل في كل الأزمان » . ولا شك أن حكم رسل قد بني على اعترافه بلايبنتس « كرائد في المنطق الرياضي ، أدرك أهميته عندما لم يدركها أحد غيره » . وهذا هو الميدان الذي أنجز فيه رسل أكثر أعماله ثورة ، وقد سابه لايبنتس تماما في نظريته وفي انجازاته .

وفي عام ١٩٠٠ لفت رسل الأنظار ، في مؤتمر للرياضيات في باريس ، الى مؤلفات بيانو Peano ، كما لفتها في عام ١٩٠٣ الى مؤلفات فريجي Frege . وفي ذلك الحين كان لهما أوثق التأثير

1 — An Essay on the Foundations of Geometry.

2 — A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz

« هناك كائن ما هو س بحيث ان عبارة » ص كتب رواية ويفرلي « صحيحة اذا كان س هو ص وغير موجود » تعني « ليس هناك كائن ما هو س بحيث ان » ص ذهبي وجبلي « صحيحة عندما تكون س هي ص ، وليس غير ذلك . » وهكذا فان « الوجود » لا يمكن ان يكون غير تأكيد الأوصاف . ولعل رسل لم يكن يبالغ حين تحدث عن هذه النظرية فوصفها بأنها عملت على « انقضاء ألفي سنة من الاضطراب الذهني حول «الوجود» بادئة بمحاورة Theaetetus لافلاطون » .

وقد استخدم رسل خلال خمسين عاما من السالف الفلسفي قوة هذا الاسلوب المنطقي الهدامة في فحص المشاكل التقليدية والفلسفات التقليدية، وسواء اكانت استنتاجاته مقبولة أم غير مقبولة فان مجرد استعمال الأسلوب كان مصدرا للتوضيح والتنوير ولا سيما في تحليله للعلاقات وللثبات والاستمرار واللانهاية والصور اللغوية . وأخذ أعمال رسل العظيمة مده المستمر للشك المنهجي الى كل ميدان من ميادين البحث الفلسفي . ان ما يميز تجريبية رسل التحليلية الحديثة - كما يقول هو نفسه - عن تجريبية لوك وباركلي وهيوم هو وحدة الرياضيات وتطوير أسلوب منطقي قوى . لقد كانت المعرفة التجريبية والمعرفة الاستنباطية هما النوعين الوحيدين من المعرفة اللذين كان رسل على استعداد للاعتراف بهما . لقد كان يبحث عن اجابات على مسائل الفلسفة التي كان لها « صفة العلم أكثر من صفة الفلسفة » . وقد اعترف بأنه قد توجد هناك مسائل لا يستطيع العلم والفكر أن يجد اجوبة لها ، ولكنه رفض أن يعترف بأن هناك طريقة أخرى ، حدسية أو غير ذلك ، يمكن أن تعطى اجوبة .

ولعل تجريبية رسل هي أصوب ما في تطفلاته على الفلسفة السياسية ، وهي تطفللات شاذة ،

وقد سمى هو نفسه هذا الاسهام « الدريسة المنطقية » Logical Atomism ، وهو تعبير يوفي مهارته ونفاذ بصيرته في التحليل المنطقي حقهما - في محاولته حل الأفكار المعقدة الى عناصر ان لم تكن بسيطة فانه لا يمكن دحضها .

ان تفصيلات انجازات رسل التي تجعل المرء يتحدث دون أدنى مبالغة - بالنسبة للفكر البريطاني على الاقل - عن فلسفة ما قبل رسل وعن فلسفه ما بعد رسل ، هي موضوع اهتمام طلب الفلسفة . ولكن حتى رجل الشارع يستطيع ان يفهم قيمة تحرير التحليل المنطقي من طغيان النحو العادى والاعراب . لقد كان تقويم رسل المتواضع الذى قوم به فى المرحلة المتأخرة من حياته انجازاته على النحو التالي « ان نفع تركيب الجمل الفلسفي بالنسبة للمشاكل التقليدية عظيم جدا » .

وأحسن ما يوضح هذه النقطة تلخيص لأهم ما اكتشف رسل وهو نظرية الوصف التى طورها فى مقالته « حول الدلالة » التى نشرها فى مجلة Mind فى عام ١٩٠٥ . ان عبارات مثل عبارة « رئيس الولايات المتحدة الحالي » قد سببت كثيرا من الازعاج الذى لا نفع منه للفلاسفة الذين حاولوا ان يجدوا معنى الوجود . « فلنفرض اننى قلت « ان الجبل الذهبى غير موجود » ولنفرض انك سألت « ما هو الجبل الذهبى ؟ » فانه يبدو اننى قلت « انه الجبل الذهبى » فاننى اكون حينئذ اعزوا اليه نوعا من الوجود » . فالفرق فى العبارتين « الجبل الذهبى غير موجود » و « المربع الدائرى غير موجود » فى الالفاظ وحدها . ان كلا من « الجبل الذهبى » و « المربع الدائرى » تدل على شيء يختلف عن الآخر بالرغم من انهما غير موجودين . وهذه هي المشكلة التى حاول رسل ان يجابها بنظرية الوصف . فبموجب هذه النظرية تفسر جملة « سكوت S.ott هو مؤلف رواية (ويفرلي) » على انها تقول

ومنع في سبتمبر من ذلك العام من دخول أية منطقة محظورة ، كما أن كتيب العدل إبان الحرب *Justice in Wartime* الذي أصدره فيما بعد، وشبه فيه تحارب الأمم بعراك الكلاب تستفز رائحة فريق منها الفريق الآخر ، جلب له سخطا عظيما . وأخيرا حكم عليه في فبراير (شباط) من عام ١٩١٨ في محكمة شرطة العاصمة في لندن بالسجن ستة أشهر لأنه علق في نشرة رابطة عدم التجنيد على الجيش الأمريكي تعليقات « قصد بها - ومن المحتمل أن تؤدي إلى - أساءة العلاقات بين حكومة جلالته وبين الولايات المتحدة » . وعندما استؤنف الحكم حول القاضي السجن من الدرجة المتوسطة الشدة الى الخفيفة . وكتب في أثناء فترة سجنه كتابه (مقدمة للفلسفة الرياضية) *Introduction to Mathematical Philosophy* . وبعد الحرب أرحى لعقله العنان ، فجال في جميع الدراسات الانسانية تقريبا . زار روسيا في عام ١٩٢٠ مع وفد من حزب العمال البريطاني فلم يعجب « بدكتاتورية البلشفيين العسكرية » . وأعلن على الفور تحذيره الأول من حقيقة البلشفية - في كتابه (التطبيق والنظرية في البلشفية) *The Practice and Theory of Bolshevism* - وظل ينتقد الشيوعية السوفيتية حتى في أثناء حرب ١٩٣٩ - ١٩٤٥ ، عندما وصلت شعبية رسل الى ذروتها . وجاءت بعض محاضراته التي ألقاها في لندن على صورة كتاب (تحليل العقل) (١) نشر في عام ١٩٢١ . وذهب في أثناء عام ١٩٢٠ الى الصين لمدة قصيرة كأستاذ للفلسفة في جامعة بكين . ومن ثمرات هذه الزيارة كتابه « مشكلة الصين » (٢) الذي كان مشجبا علق عليه عداءه للحضارة الغربية واليابانية . وعندما رجع من الصين رشح نفسه في منطقة شيلسي عن حزب العمال في عامي ١٩٢٢ و ١٩٢٣ ولكنه فشل . وقد كتب بالتعاون مع زوجته الثانية كتابه « مستقبل الحضارة الصناعية » (٣)

ولكنها لطيفة في الاغلب . فلم يكن رسل فيلسوفا سياسيا . ولكن رجلا وُلِدَ وفي عروقه دماء آل رسل قد لا يستطيع أن لا يحمل روح لوك *Lock* . كتب في عام ١٩٤٧ في كتابه الفلسفة والسياسة *Philosophy and Politics* يقول : ان الفلسفة الوحيدة التي تقدم تبريرا نظريا للديمقراطية ، والتي تتفق مع الديمقراطية في مزاجها العقلي هي التجريبية . لقد بين لوك الذي يمكن اعتباره مؤسس التجريبية مدى الترابط الوثيق بين هذا وبين آرائه حول الحرية والتسامح . ومن هنا مضى رسل يقول : « ان جوهر النظرية الليبرالية لا يكمن في نوع الآراء المتبناة وانما في طريقة تبنيها ، فهي تتبنى بشكل تجريبي بدلا من أن تتبنى بشكل جازم » . غير انه لا يمكن القول بأن رسل قد التزم بهذا المبدأ في جميع تصريحاته وخطبه العامة .

رشح رسل نفسه في عام ١٩٠٧ للبرلمان عن منطقة ويمبلدون مطالبا بحق المرأة في الانتخاب ولكنه فشل . ولكن حرب ١٩١٤ - ١٩١٨ هي التي هيأت متنفسا لدافع لم يشبع عنده هو دافع الخير . فقد انخرط بدون تردد وبإخلاص في حملة السلام . وقد جعلته النتائج السيئة مركز عاصفة وطنية ، ولا نستطيع أن نثبتها هنا الا مجملة . أكد رسل في صحيفة التايمز أنه مؤلف نشرة عن (رابطة عدم التجنيد) ومن ثم حكم عليه مقر رئيس بلدية لندن بغرامة قدرها مائة جنيه ، وأبعد بطريقة تعسفية ووضيعة عن التدريس في كلية ترينتي . وصودرت مكتبته هناك لتسديد الغرامة . وكان من المفروض أن يذهب في خريف عام ١٩١٦ الى جامعة هارفارد ليحاضر فيها ، ولكن المسؤولين في هارفارد أفهموا أن الحكومة البريطانية لا ترى أن من المصلحة العامة اصدار جواز سفر له يمكنه من مغادرة البلاد .

1 — *The Analysis of the Mind*

2 — *The Problem of China*

3 — *The prospects of Industrial Civilization*

بين كتابيه « الذرات » (١) (١٩٢٣) و « الف باء النسبية » (٢) ١٩٢٥ ، وهما كتابان يمتازان بالشرح الجميل الواضح .

وقد أدى اهتمامهما (هو وزوجته) بالتربية الى اقامة مدرسة في عام ١٩٢٧ بالقرب من بيترز فيلد ، ومنح الأطفال فيها قدرا كبيرا من الحرية ، ونقلت زوجته المدرسة في عام ١٩٣٤ الى مقاطعة هيرتفورد . وكتب حول هذا الموضوع كتابين هما (في التربية) (٣) عام ١٩٢٥ ، و « التربية والنظام الاجتماعي » (٤) عام ١٩٣٢ ، وفي هذين الكتابين اسراف في الحديث عن الاتجاهات الحديثة . وظهر بين هذين الكتابين كتاب « تحليل المادة » (٥) وهو استعراض رائع للفيزياء الحديثة مع استنباطات ميتافيزيقية اكثر عرضة للجدل . وتلته كتب أخرى هي : « الموجز في الفلسفة » (٦) و « مقالات في الشك » (٧) و « الزواج والأخلاق » (٨) و « اكتساب السعادة » (٩) .

ونشر في عام ١٩٣٤ أهم أعماله خارج ميداني المنطق والفلسفة ، وهو كتاب « الحرية والتنظيم » (١٠) وقد تتبع فيه الأسباب الرئيسية للتغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية في أوروبا وأمريكا خلال القرن التاسع عشر . وقد غطى هذا الكتاب كتابه الضخم « تاريخ الفلسفة الغربية » حين حاول أن يرى الأفكار من خلال

اطار العصر الذي ولد هذه الأفكار . ولكنه يختلف في تأليفه عن الكتاب الثاني ، فالتركيب فيه أكثر من التحليل ، ويضم شيئا من كتاباته المضيئة .

وبالرغم من أن نجاح قوة حمقى كالهتلرية هر كثيرا من نزعاته العقلية - كما هز الكثيرين - وجعله يهجر دعوته الى السلام ، وبالرغم من أنه حاول (ولكنه فشل) أن يحلل طبيعة (القوة) (١١) في كتاب مشهور ، كان يفتقر الى التجهيز السياسي الذي يمكنه من تحقيق وصف شاف لمشكلة القرن العشرين السياسية . ويظهر هذا في محاضراته التي ألقاها في عامي ١٩٤٨ - ١٩٤٩ في برنامج محاضرات ريث The Reith Lectures وهي بعنوان (السلطة والفرد) . فقد أخطأ في اختيار الموضوع الذي تحدث فيه ، ولكنه لم يسك في قدرته على ربط الأفكار المعقدة بتجارب الناس العاديين اليومية .

وأصبح رسل في السنوات الأخيرة عرضة لأن يفقد شخصية شعبية ومحترمة بل ومبجلة . فقد منح في عام ١٩٥٠ جائزة نوبل في الأدب ، وكان قد منح قبل ذلك بعام وسام الاستحقاق ، وفي عام ١٩٥٣ انتخب مشاركا شرفيا في معهد نيويورك الوطني للفنون والآداب ، وهو الذي كان قد حكم عليه من قبل بعدم اللياقة لشغل الكرسي الجامعي في إحدى الجامعات الأمريكية ، وقد كان

- 1 - - The A.B.C. of Atoms
- 2 - - The A.B.C. of Relativity
- 3 - - On Education
- 4 --- Education and the Social Order.
- 5 --- The Analysis of matter
- 6 --- An Outline of Philosophy
- 7 --- Sceptical Essays
- 8 --- Marriage and Morals.
- 9 --- The Conquest of Happiness.
- 10 --- Freedom and Organisation.
- 11 --- Authority and the Individual.

على خرق السلام بدعوتهم الى مظاهرة بالجلوس في ميدان البرلمان . ولما رفض أن يتعهد بأن يكون حسن السلوك حكم عليه بالسجن لمدة شهرين ، وخفض القضاة المدة الى سبعة أيام على اثر احتجاج محامي رسل . وقضى مدة الحكم في سجن بريكستون الذي عرفه قبل ثلاثة وأربعين عاما .

وفي مطلع عام ١٩٦٣ استقال رسل من رئاسة لجنة المائة ، ومن الاسباب التي أوردها في تبرير هذه الاستقالة أنه أصبح مشغولا بعمل من نوع آخر وان كان موجها الى نفس الغاية . وفي أواخر ذاك العام اعلن عن اقامة مؤسستين هما مؤسسة برتراند رسل للسلام ، ومؤسسة الاطلسي للسلام ، ويهدفان الى تنمية المقاومة الدولية لتهديد الحرب النووية ، وازدادت عزلته في السنوات الأخيرة من حياته ، حيث كان يعيش في بلاس بنرين في بيته الريفي في شمال ويلز ، وظل أمين سره السيد رالف شومان يصرف معاملات رسل مع العالم الخارجي فترة من الزمن بينما أخذت مشروعاته العامة التي ربط اسمه بها تزداد غرابة ، كمحكمته الدولية لجرائم الحرب التي قضاتها من رجال الفكر المشهورين الذين حاكموا الولايات المتحدة غيايبا على التهم الناشئة عن سياستها في فيتنام ، وبعد أن واجهت المحكمة بعض الصعوبات بخصوص مكان عقدها ، عقدت جلستها الأولى في ستوكهولم ، وأصدرت قرارها بالاجماع بتجريم الولايات المتحدة .

ولقد كان نشاط رسل مثيرا للجدل ، وملهما لفريق من الناس ورآه الفريق الآخر مضحكا أو موجها في غير وجهته الصحيحة . وقد حجب هذا النشاط في السنوات الأخيرة من حياة رسل انجازات عمره المديد الخارقة : اثره على الفلسفة ، وشيء آخر على الجمهور ان يتذكره جيدا وهو عبقريته في تبسيط أوابد الافكار وصعابها . وقد امتلك ناصية أسلوب جعله في مصاف باركلي

يمكن أن تكون شيخوخته صافية كشيخوخة فيلسوف عاقل وحكيم. أليف ، مكرم ، يصفي اليه بود واحترام ، ويعطي بين الحين والآخر التعليق الساخر والحاد بما يبقي على أسطورة الثائر حية .

ولكنه اختار سبيلا غير هذا ، فلا زالت تتردد في الذاكرة أصداء كلمة أذاعها في عام ١٩٥٤ بعد انفجار القنبلة الهايدروجينية الأولى ، حين ارتفع صوته النجيل الرتيب يملؤه زخم محايد لبني « تذكروا انسانيتمكم وانسوا ما دون ذلك . فاذا استطعتم أن تفعلوا ذلك ، فان الطريق امامكم مفتوح الى الجنة الجديدة ، فان لم تستطيعوا فليس امامكم سوى الموت الشامل » . وهو تحذير ظل يكرره بصوت حاد ومرتفع حتى وافته المنية .

لقد ساعد في ولادة حملة نزع السلاح النووي في فبراير عام ١٩٥٨ وأصبح رئيسها ، وحاول قبل هذا وبعده حشد آراء العلماء لتأييد وجهات نظره . وفي سبتمبر من عام ١٩٦٠ ضاق ذرعا بأسلوب حملة نزع السلاح النووي المتقيد بالقانون ، ووجد أن رئيسها كولينز Canon Collins شخصا « من المستحيل العمل معه » فانشق عنها مؤلفا لجنة المائة « للعصيان المدني ضد الحرب النووية » . وقد أثبت العصيان أنه من النوع المنظم ، واستمر رسل - الذي كان قد أدرك الثامنة والثمانين حينئذ - يطوف بالبلاد طولا وعرضا داعيا للحملة ، ويصدر البيانات العاجلة للصحف ، وينظم المظاهرات العامة بقدر ما كانت صحته تسمح له . ودأب على ارسال برقيات التحذير لزعماء العالم ، ولا سيما في عنفوان الازمة الكوبية في اكتوبر عام ١٩٦٢ .

ومرة أخرى أدى به تحديه للسلطة الى السجن في سبتمبر عام ١٩٦١ فقد استدعى ومعه بعض أعضاء اللجنة المائة الى المحكمة لتحريضهم الجمهور

بشمل الفترة الواقعة ما بين ١٨٧٢ - ١٩١٤ ، ثم أعقبه بجزئين آخرين .

تزوج رسل أربع مرات . وكانت زوجته الأولى أليس ويتال بيرسول . وقد انحل هذا الزواج في عام ١٩٢١ ، فتزوج في نفس هذا العام دورا وينيفرد . وانحل هذا الزواج في عام ١٩٣٥ . وتزوج في عام ١٩٣٦ باتريشيا هيلن ، وانحل هذا الزواج في عام ١٩٥٢ وتزوج في نفس هذا العام اديث فينش من نيويورك . وقد رزق رسل من زوجته الثانية طفلين هما جون كونراد فايكاونت أمبرلي ، وليدى كاترين جين رسل ، ومن زوجته الثالثة طفلا هو الشريف كونراد سيباستييان روبرت رسل . ويخلف رسل في اللقب فايكاونت أمبرلي الذى ولد في عام ١٩٢١ وتزوج في عام ١٩٤٦ من سوزان دوينفان التي أنجبت له بنتين وانحل زواجهما في عام ١٩٥٥ .

وهيوم اللذين حليا الأدب والفلسفة . وسواء اكتب بالرموز أم بالألفاظ فانه كان بارعا في كليهما وسلسا في كليهما . ويحسده كل من يحاول الكتابة لطباقة المحكم ، ولثقته الزائدة بنفسه الرائعة ، ولقسوته المهدبة في محاورته، ولتناقضاته الباهرة ، ولذكائه ومرحه . وعند ما يكتب رسل ويتدخل في العاطفة ، ويتقمص الثائر الفيلسوف ، فان كتابته يجب أن توضع في مصاف أشرف ما كتب في اللغة الانجليزية . وكان أيضا فارسا من فرسان المدياع ، وقد ألقى بعد الحرب عدة سلسلات من الأحاديث الاذاعية التي لا تنسى . ان الصور الموجزة التي رسمها لأعلام معاصريه تمتاز بالوضوح والبراعة ، وشيء من السخرية وشيء من العطف ، وهي تذكرنا بحيوية صور (اسكتشات) جون أوبرى البارعة . وقد نشر رسل في عام ١٩٦٧ الجزء الأول من سيرته وهو

تجارتى مع الطب القديم

الطبيب الأزلى بول غليونجى

لقد شاهدت هواية تاريخ الطب وهى تنمو وتتأصل في قلب صديق في سنى ، عرفته منذ طفولته ، ثم احببته وصادقته ، ولازمني ولازمنه وكأني هو ، والهوايات تنشأ دون وعى من تهواه ، كأنها تنبت انفاقا على شكل نزوة حين او تسلية فينة او واجب مفروض ، وقد تكون بيضة الديك ولا تعاد ، او يكتر تكرارها ، وهى تفرس في هدوء جذورها في اعماق البرء وتواصل مدحا الى كل ميدان من ميادين فكره الى ان تحتله تماما ، لوقوعها في تربة معدة ، تنغذى منها وتغذوها ، كما يتغذى النبات من الارض ويغنيها .

بدأت قصة صديقى بآلة تصوير اهديت اليه ، اولع بها فأمست لعبة فراغه ، ثم ما لبث ان شغلت جل باله وفتحت له ، كسمسمة على بابا ، عالم الفنون التصويرية والتشكيلية ، اذ اخذ ينقل التماثيل والنقوش ، ويستفسر معانيها وتواريخها ، ومن ثم عنى بتاريخ الادب وسيرة الفن ، وعن طريقها بالتاريخ عامة . ثم شاهد هواياته تنمو وتتفرع ويشتبك بعضها ببعض كالاشجار الاستوائية التى تدمج فروعها حتى تجعل منها كتلا صلبة متماسكة تسدل ظلها على الغابات ، ففاص في سحر الفن وفي فن السحر ، وهو في كل هذا يتفقد العنصر الانسانى فيها ، فانحدر الى علوم الانسان ووجد - آخر مطافه - الطب ، الذى يدمج الجسد والروح والشخص والبيئة في صورة متكاملة للانسان ، اقوم سبيل الى المثل التى اشاد بها ترانس (١) والتى اتخذ منها شعارا : « انى من البشر وما من شىء بشرى غريب عنى » . فصهر كل ما احبه في معدن لمع كالمرآة في ذهنه وعكس شعاعا سمرت في ضوءه اعماق لم يسبق له رؤيتها ، وقد استمدته من النظرة التاريخية التى تثير اليوم بشعلة الامس .

اللفائف المتراكمة ترسم سيماء شخص قعد في مواجهتنا في هدوء وكأنه ينتظر منا بدء الحديث . لم ندر كيف دخل ولا من اين اتى ، شكله متموج وهندامه متغير تبعا لنزوات الابخرة ، تعلو راسه قلنسوة فرعونية تارة وعمامة عربية تارة او قبة

كنت ذات يوم في صحبته نطلع حسب عادتنا على بعض النصوص القديمة ونتجادل في معانيها ، الى ان اعيانا التعب ، واحرقت عيوننا ابخرة اللفائف المحترقة ، وأطبقت جفوننا . وعندما فتحناها رأينا موجات السحب المتصاعدة من هرم

* الاستاذ الدكتور بول غليونجى اخصائى الفد الصم بوزارة الصحة العامة بمستشفى الصباح .
كان استاذ بكلية الطب بجامعة عين شمس .

Homo sum : humani nihil a me alienum puto

١ - من كلام ترانس : شاعر لاتيني ولد بقرطاجنة (نحو ١٩٠ - ١٥٩ ق.م .) ، ألف تمثيلات على طراز الكتاب الاغريق ، وصل ست منها الينا ، وقد ورد النص المذكور في احداها وعنوانها : « الرجل الذى عاقب نفسه » .

الفرجة تارة اخرى ، واوضح ما في وجهه ابتسامة دمة تم على رقة وطيبة في مزيج من السخرية التي لا تخلو من العطف والحنو .

سأله صديقي : « من انت ؟ »

فأجاب : « متى ؟ »

قلت : « انما يسألك عن اسمك ، وقد اقتحمت داره ، فكيف تجيبه : متى ؟ »

اجاب بهدوء : « انى الطبيب الازلى الخالد ، وان كنت اليوم فلانا والغد علانا ، فان روحى هى روح الطب وقلبي وذهنى لا يتبدلان . ليس عصرهم هو الذى اضاف بعدا رابعا الى ابعادنا الثلاثة ثم فسر به بأنه الزمن ؟ اكتمل اية قضية ان لم يذكر سيرها الزمنى ؟ اذا سألتنى عن لون السماء حق لى سؤالك : اتطلب لونها في الصباح أم في المساء ؟ واذا استفهمتنى ارتفاع البحر أجبتك : « متى » ؟ عند المد أم الجزر ؟ لقد حملت اسماء شتى في أزمنة مختلفة (٢) . كنت ، منذ خمسين قرنا ، طبيب الأسنان (حسي - رع) زميل (امحتب) الذى الهه الفرس والاغريق ، ثم كنت « ايروى » طبيب العيون والامعاء والشرح وحاكم العقارب ، وألفت فنا في الطب عندما كنت (نتجر حتب) ، واتهمت عندما كنت (ايروى) في مؤامرة لقب رمسيس الثالث (٣) ، وأعدت بناء مدرسة سايس بأمر سيدى (دارا) بعد أن دمر قمبيز معابد مصر ومدارسها عندما عاد من حملته الفاشلة في الجنوب وشاهد الاحتفال بعيد الحصاد فظن الشعب ينتهج لهزيمته (٤) .

كنت اذن (ادجا حور سنت) لقد اعجبني تمثالك في متحف الفاتيكان وقرات وصف رحلتك المتقوش عليه ، ولكن لقد ذكرت انك كنت اخصائيا في الاسنان ، ثم في امراض العيون والبطن وهذا قبل اليوم بأربعة الاف سنة ويزيد ، فهل بادر الاطباء بتخصص منذ ذلك الوقت السحيق ، ونحن نعد التخصص تقدما حديثا ؟ ثم ما معنى لقب (حاكم العقارب) ؟

ضحك وقال : « اننا ، لعجزنا ازاء لسع العقارب ولدغ الثعابين كنا نلجأ الى الصلوات والدعاءات ، وقد مارست هذا اللون من الطب اللاهوتى الى جانب الطب التجريبي ، ومن هنا جاء لقبى هذا ، اما سبب التخصص المبكر فهو أن سر وحدة الجسم الأدمى ، المبنية على اتصال اجزائه بوساطة الدم السائر في الاوعية والقوى الجارية في الاعصاب ، كان خفيا عنا بعد ، فقسمنا الجسم ، تبعاً لشكله الخارجى ، الى رأس وبطن وقدم وعين وأسنان وما اليها ، ولا يخفى عليكم ان هذه الصورة المتأصلة في أذهاننا ، وان كانت أقرب الى التعاريف اللفظية منها الى الحقائق التشريحية ، تنكشف بوضوح تام في خلال الاضطرابات النفسية غير العضوية التي تصيب بالشلل أو فقدان الحس أشطرا من الجسم تابعة لهذا التوزيع ، وقد راق هذا التقسيم البديهي في عيون أولئك الاغريق من المتأخرين الذين توهموا وجود روابط بين الكواكب والاطراف تسيطر ، بحكمها الأولى على الثانية ، وهى فكرة سادت عالم الطب حتى عهد النهضة وبعده ، وما زال الكثيرون منكم ، آخذين بها ، كما انها شاعت بين طبقات الشعب غير المثقفة ، التي استبدلت بالافلاك القديسين والاولياء ، فأسندت الى هؤلاء شبه تخصص ، ينفرد بموجبه كل منهم بمرض يشفيه (٥)

قلت في اعجاب :

انك جمعت في صورة واحدة مظاهر تبدو ، أول وهلة ، مستقلة ، اذ انى لم أتصور قط وجود أية علاقة بين الشلل الهستري وتخصص الاطباء في باكورة التاريخ فقد افهمتنى في لحظة حقيقة فأتتنى سنين ، وما دمت كريماً هذا الكرم بمعلوماتك هل لى ان اسأل عن تاريخ وصول التخصص الى اوجه ، وهل كان له الشأن نفسه في البلاد الاخرى ؟

— عزيزى ، ان تاريخ التخصص وازى خط سير النظريات الفسيولوجية ، لان الطب ما هو الا ثمرة من ثمار عصر ، يتغذى منه ويتلوه ، يختلف بدو المرض في عينه عند كل منعطف يسلكه ، لقد

٢ - في (تاريخ) هردوت ٤٦ (٢ و ١٢٣) ان المصريين آمنوا بتناسخ الأرواح وان كانت هذه العقيدة لا تبدو جلية في دينهم ، وقد آمن بها بعض الاغريق أمثال فثاغورس وانباقليس وذكرها افلاطون .

٣ - Papyr. jurid. de Turin (de Buck, A., 1937., J. Eg. Archaeol., 23, 152).

٤ - انظر تفصيل سيرة هؤلاء الاطباء وغيرهم من أطباء مصر الفرعونية في : « الحضارة الطبية في مصر الفرعونية » . تأليف بول غليونجي وزينب الدواخلي ، طبع دار المعارف بالقاهرة ، سنة ١٩٦٥ الباب الاول .

٥ - Early specialization in Ancient Egyptian Medicine and its possible relation to an archetypal image of the human organism, Med. Hist., 1969, XIII, 4, p. 383.

الجسم ووزعوا أجزائه على آلهة مختلفة ، فكان السحرة يتلون مثل هذه التعويذة (٧) :

هاجم (الاشاكو) الرأس

هاجم (النمتارو) الحياة

هاجم (الأتوكو) قفا العنق

هاجم (الو) الشرير - الصدر

هاجم (جالو) الشرير - اليد

هاجم (أكيمو) الشرير - البطن

هاجم الاله الشرير (القدم)

ومن أساطير (شومر) التي تنم على مثل هذا التفكير أن الالهة (نهرساج) بعد أن أوقعت المرض على ثمانية أجزاء من جسم زوجها (انكى) لعقابه على أكله ثمانية نباتات أنجبتها له زوجته (أوتو) الهة النبات وابنة حفيدته ، أرادت ابراءه بإيعاز من الثعلب فخلقت له ثمانية آلهة ، واحدا لكل جزء مريض .

— هل تميز لنا بين طب المصريين والاعريق والبابليين ؟

— يمكن القول اجمالا وبكلمات قليلة ، أن طب المصريين كان خبرة ، وطب الاعريق مرانة فلسفية ، وطب بابل سحرا وشعوذة ، وكان يحكم على الطبيب في مصر بأمانته في تطبيق التعاليم المسلم بها ، وفي اليونان بسلامة منطقته أو بمهارته السفسطية ، وفي بابل بدرائته بالطوالع والقول ، وانما تميز هذا الأخير بالقسوة في العقاب ، أخذوا بمبدأ المثل بالمثل ، المصرح به رسميا في قانون هامورابي (٨)

قال صديقي — ما نزال نشاهد اليوم ، بين أطبائنا ، أمثلة من كل من هذه النماذج وكأن التاريخ يعيد نفسه دوريا .

قلت — بل انه يجري جريا حلزونيا بين قطبين يتراوح بينهما وإنما على مستويات متباعدة ، وهذان القطبان يمثلان نظريتين مختلفتين ، ترجح الاولى أولية المزاج في احداث الامراض ، والثانية أولية البيئة ، أو بتعبير آخر : أهمية التربة

حسبت القرون الوسطى المجذومين من الملعونين ونبذتهم من بين ذويهم ، ولم ير انسان عهد النهضة حرجا من العدوى التناسلية ، وتلون الدرن في العصر الرومانتيكي بلون شاعري انيق ، في صدر عصر الصناعة عدت الامراض الصناعية اتاوة العمل الطبيعية .

علقت على هذا :

واكل شعب ما هو جدير به من الطب .

قال :

اجل ، ولا يفيد الا ما يوائمه اذ ان فننا ينبع من أذهاننا وعقائدنا وأوهامنا وكل ما اسماه فلاسفة الالمان نظرتنا الكونية Weltanschauung كإفراز منها ولذا فان النخصص العضوي لم يدم طويلا ، وقد زال تماما عندما انتشرت النظريات الجديدة التي صورت الجسم في صورة وحدة متماسكة وبالتالي لم يحظ عند اطباء الاعريق بالمكانة التي وصل اليها عند المصريين ، لان طبهم — كما اعتدنا تعريفه — هو انتاج القرن السادس ق . م . ، اي عهد ابقراط ، الذي تلا ذروة الطب المصري بعشرة قرون ، والذي دمج في غرضونه فلاسفة الاعريق — لشغفهم باقامة النظريات التعقلية — أفكار (فثاغورس) بشأن الارقام وبخاصة قداسة الرقم ٤ الذي عزي اليه الكمال ، في نظريات (انبادقليس) التي تصورت العالم مؤلفا من أربعة اركان هي الماء والهواء والنار والتراب ، مرتبطة بأربع خواص هي الرطوبة واليبس والبرودة والسخونة ، وعينوا لكل عنصر وافتعلوا له أربعة اخلاط خمنوا الجسم مكونا منها ، هي الدم والبلغم والصفراء والسوداء وربطوها بالاركان الأربعة والخواص الأربع وادعوا ان نسبها تحدد الصحة او المرض . فلم يكن في هذا النظام التماسك مجال لتقسيم الجسم تقسيما قد نسميه « اقليميا » . ومع ذلك فان الشعب الاعريقي — تبعا لتصور كامن في ذهن كل انسان — كان يقدم القرابين لاله الطب اسقلايوس على شكل الجزء المريض من الجسم غير مبال بنظريات فلاسفته .

وما دمنا نتحدث عن تأثير العقائد في الطب فان البابليين — بدافع من عقائدهم — آمنوا « ببلقنة » (٦)

٦ — بلقنة : لفظة مستحدثة أطلقت على تقسيم الدول الكبرى لمنطقة البلقان الى دويلات مستقلة .

٧ — انظر : Contenau, G., 1938, La Medecine en Assyrie et en Babylonie, Maloine, Paris.

٨ — هامورابي : ملك من ملوك بابل (١٨٤٨ — ١٨٠٦ ق.م.) مؤسس المملكة البابلية ، شرع قانونا يمدد القدم قانون معروف ، موجود منه نسخة منحوتة على الحجر في متحف اللوفر بباريس ، يحدد مسئوليات الأطباء وعقابهم اذا ما أخفقوا في العلاج .

وأولوه المنزلة الأولى في أعداد الجسم لهذا المرض أو ذلك ، وبهذا انتقل مركز الثقل من البذرة الى التربة .

تابع صديقي الحديث فقال - وقد دارت اللولة وجاء أمثال بيشا (Bichat) و (لاينيك) Laennec (١٣) ففارقوا الأمراض بالأحشاء، وفرشوف Virchow (١٤) الذي اعتمد على المجهر النظري فأنشأ علم الباثولوجيا الخلوية ، فاهملت الأخلط السائلة ، واتجه النظر الى الأنسجة الصلبة ، ثم جاء باستور Pasteur (١٥) الذي كشف عن الجراثيم ، فأعيد العامل الدخيل الى منزلته الأولى واستبدل بأرواحكم وديدانكم وحشراتكم، ونظر الى المرض على أنه من فعل الجراثيم على الأنسجة .

وبذرة . فإين كان موضعكم من هذين القطبين ؟

قال : اننا تصورنا - أول عهدنا بالطب - أن المرض يأتي نتيجة لعوامل دخيلة ، قد تكون أرواحا أو حشرات أو ديدانا أو ما إليها ، تقتحم هذه العناصر الجسم وتدخل أوعيته وتسرى فيها، فتحدث إما عوارض عامة كالحمى والاعياء ، وإما ظواهر انبثائية كالخراج والقرح والأورام (١٠٩) ثم أن أغريق مدرسة قنيدوس (١١) اقتبسوا منا هذه الفكرة ، وهى الأخذ بالعناصر المرضية السارية في الجسم ، وحولها بعدهم أساتذة مدرسة قو (١٢) ، التى نبغ فيها أبقرات ، الى عناصر طبيعية ، فدمجوها في صلب نظرياتهم الرباعية التى أسلفنا ذكرها ، وعرفوا (المزاج) بأنه تابع لنسبة الأخلط الأربعة في الجسم ،

Ghalioungui, P., 1963, Magic and Medical Science in Ancient Egypt, Hodder & Stoughton, ٩ - London.

Ghalioungui, P., 1968, La notion de maladie dans les textes égyptiens et ses rapports avec ١. la théorie humorale, Bull. Inst. Fr. Archeol. Or., le Caire, LXVI, p. 37.

١١ - قنيدوس : مدينة على الشاطئ الآسيوى المقابل لقوة ، نشأت بها مدرسة نافست مدرسة قوة المعاصرة لها ، وأنجبت انظاحل أمثال الفلكي اودكسوس (٤٠٩ - ٣٥٦ ق.م.) الذى حدد أيام السنة بأنها ٣٦ يوما وربع يوم والمعماري ستراتو الذى شيد منارة الإسكندرية ، وبعض العلماء الذين جنحوا فيما بعد الى الاسكندرية ، وقد تميزت بنظريات كان لها ، سابقا ، شأن كبير في التفكير الطبي المصرى القديم ، وربما ورثتها عنه ، فجرواها أن اجتياز الهضم حدوده الاعتيادية ينتج عنه ظهور مواد غير طبيعية تسرى في الجسم وتسبب المرض .

١٢ - قوة : جزيرة صغيرة تجاه شاطئ آسيا الصغرى ، حل بها شعب دورى الأصصل ، نزع اليهها من (ايدورس) بالبلوبونيز ، حيث عبادة أسقليبوس رب الطب عند الاغريق وشيد معبدا لهذا الاله كان يزوره المرضى للاستشفاء ، وقد كشف فيها عن معابد يتراوح تاريخها بين القرنين السادس والثاني ق.م.

١٣ - لاينيك René Laennec (١٧٨١ - ١٨٢٦) طبيب فرنسي ، من أوائل الذين دأبوا على تشريح من يموت من المرض ، ومقارنة أحشائهم بمظاهر مرضهم ، ابتكر طريق الفحص بواسطة السمع ، وكان يضع - أول الأمر - أذنه على الجسم مباشرة ، إلا أنه خجل يوما ما من وضع أذنه على صدر سيدة شابة تمناز بشيء من البدانة ، فتذكر لعبة يلعبها الأولاد وحذا حقوهم ، فلفه قرطاسا على شكل أسطوانة فارغة ، استعملها لتوصيل الصوت من الصدر الى أذنه ، ومن ثم اخترع أول سماع (سماعة) وكان على شكل أسطوانة من الخشب ، وتمكن بهذه الآلة من وصف كل العلامات السمعية المعروفة الى اليوم .

١٤ - فرشو Rudolph Virchow (١٨٢١ - ١٩٠٢) عالم ألماني اهتم بالسياسة الاجتماعية وابتكر علم باثولوجيا الخلايا بدأ به على تفحص الأنسجة المريضة بالمجهر .

١٥ - باستور Louis Pasteur (١٨٢٢ - ١٨٩٥) كيميائي فرنسي من أشهر العلماء ، له في ميادين التخثير والكيمياء المجسمة Stereochemistry بحوث ثورية ، يدين له العالم ، مع أنه لم يكن طبيبا ، بالكشف عن الجراثيم وعن دورها في الأمراض المعدية ، انتقدت زراعة العنب وتربية الخراف في فرنسا من الأفلاس ، ببخونه في أمراض الكسروم والجمرة الغبيضة وابتكر علاج الكلب يحقن أهدار متزايدة من الفروس بعد ترويضه في الجسرين مددا متزايدة لتخفيف وطائه ، وقد عمل أول من شفى من هذا المرض الفتاك بقية عمره حارسا بالمعهد الذى أطلق عليه اسم باستور بباريس ، اعترافا بجميله ، واستشهد دفاعا عنه في خلال الحرب العالمية الثانية .

في هذا الحقل وبوبوا أيضا الأشكال ، وربطوا بين كل من الشكل والطابع والمزاج والاحشاء والأمراض ، وبين الأجرام المهيمنة وقت الولادة . وها أنتم ما زلتم تنعتون المعتوهين بالقمرين Lunatic وتقولون عن كئيبى المزاج انهم زحليون وعن محبى السلطة وسريعى الغضب انهم أسديون .

اعترض صديقى وكأنه فى حلم :

ان حاسة الشعراء أصدق من تحقيق العلماء ، لقد قال شيكسبير : « ليس العيب فى فللك وانما العيب فىك » وكأنه تنبأ بجزيئات نوايا الخلايا التى نسميها (الجينة) Genes وهى الحاملة منذ لحظة تكوين الأجنة للصفات الوراثية ، بفضل مراكز قوى تحويها ، تحدد كل مميزات الجسم ، كلون العينين أو طول الذراعين ، بوساطة خمائر تسيطر على التفاعلات الكيماوية ، وقد يكون الكشف عنها ملتقى حاملى لواء الكيمياء بمعضدى فكرة النسيج ، واندماج النظريات الخلوية فى النظريات الكيماوية ونهاية اللولبة التى حيرت الطب منذ نشأته بانطباق قطبيها .

ضحك محاورنا ضحكة كاتمة :

أراكم نعبرون ماضينا أهمية لم يتبادر الى أذهاننا اعارته مثلها ، وقد راقبت جهودكم المضنية دون تفهم ودافعها ، أتتطلعون حقا الى حقائق تاريخية نابته ؟

اجابه صديقي :

ايها الزائر الجليل ، ان على المؤرخ ، اذا ارتفع الى المستوى الذى يؤهله الى هذه التسمية ، أن يستخدم كل الوسائل الممكنة للحصول على بغيته ، والا يكتفى بجمع الأحداث ومعرفة تواريخها والاطلاع على النصوص والروايات والتنقيب عن المباني المندثرة والبقايا البشرية الهالكة وما اليها ، وانما عليه امتحان حصيلته فى أضواء مختلفة ، كالخبير الذى يسلط على الرسوم الاشعاعات السينية والبنفسجية وتحت الحمراء قبل البت

قلت :

لم يمض زمن طويل قبل أن يقدر البعث للسوائل المرضية فى صورة مجمدة ، على أيدي أمثال فيدال Widal (١٦) الذين دأبوا على تحليل السوائل تحليلا كيماويا فحلت البولينا والسكر والكولسترول محل السوداء والصفراء والبلغم ...

تمهل محادثنا ونظر اليها نظرة غامضة وقال :

ولكنكم ما تزالون فى حيرة شديدة ، أفى قدرتكم تعريف المرض ، أى مرض من تلك الأمراض التى تكثر مشاهدتها ؟ كيف تعرفون مرض التيفود الذى يسببه بشلوس ابرس Ebers هل هو مجرد اقتحام هذا المروب للجسم ؟

— كلا ، فان الجرثومة قد تؤم الجسم وتأوى فيه سنين طويلة دون حدوث مرض ظاهر ، كما فعلت فى (ماري التيفويدية Typhoid Mary) تلك الطاهية الأميركية التى تسببت فى ما لا يقل عن ثلاث وخمسين حالة تيفود أعقبت الوفاة ثلاث منها ، دون أن تصاب بأى أذى .

— أهو الحمى التيفويدية ؟

— كلا ، فان حميات مماثلة قد تصاحب اصابات بجراثيم أخرى ، كما أن جرثومة ابرس قد تصحبها حالات تختلف عنها كل الاختلاف كالخراج أو التهاب السمحاق أو أنواع من الروماتزم أو التهاب حويصلة الصفراء .

قال صديقي : عدنا اذن الى أهمية التربة أو المزاج ، الذى كيف استجابة الجسم الى أى غزو أو اعتداء ، وهذا يرجح ما ذهب اليه كرتشم Kretschmer (١٧) وأمثاله ممن بوبوا طبائع الانسان حسب شكله ونسب مقاييسه ، وقد ثبتت صحة استنتاجهم الى حد بعيد .

تحدثنا محادثنا :

أتعد هذا جديدا ؟ لقد سبقكم الاغريق والرومان

١٦ - فيدال Fernand Widal (١٨٦٢ - ١٩٢٩) طبيب فرنسي كان بالغ الأثر فى اتجاهات الطب الحديثة ، عنى بأمراض الكلى وبالحميات ، وهو أول من اعار تحليل الدم ما هو جدير به من الأهمية ، وكان أول من وصف ارتفاع نسبة البولينا فى الدم نتيجة لأمراض الكلى ، وابتدع تشخيص حمى التيفود بقياس تلازم الجراثيم فى مصل المرضى .

١٧ - كرتشم Ernest Kretschmer (١٨٨٨ -) : طبيب نفساني ألماني ، لفت نظره وجود ارتباط وثيق بين شكل الجسم أو نسب أجزائه وبين ما يعانيه مرضاه من اضطرابات نفسية ، وقسم الأشكال الى فئات يخص كلا منها لون من المرض ، ثم توسع دريبر George Draper فى هذا الاتجاه وربط بين الشكل والأمراض الجسمانية ، وتلاههما الكثيرون فى هذا الاتجاه

وعلبة الرأس هي متوسط قمتها بالقرب من المخ ، وقد شبهت بالعلبة » ، وعلى الحالة الرابعة : « ان عبارة : اربطه في مرساه » يعني بها : دعه يلزم نظام حياته السابق دون وصف أى دواء » وكانى بأمبرواز بارى Ambroise Paré (٢٧) يصرح بعدك بثلاثة آلاف سنة : « انى ضمدته والله أبراه » ، فاذا كنت تقمصت أيضا (بارى) قل لى ، بالله ، هل صحيح ما قاله كاتب عنك ، انك اذ دعيت لعلاج هنرى الثالث ملك فرنسا من الجرح البليغ الذى أصاب عينه فى أثناء مبارزة ، قست عمق الجرح واختبرت خطورته بإدخال عصا فى عين مجرم حكم عليه بالموت ، فى موضع جرح الملك وفى اتجاهه وعمقه (٢٤) ؟

حول مجرى الحديث واستطرد قائلا :

وما أكثر ما أخطأتم فهمى ! ان الألفاظ، كالأحياء، لها تاريخ طبيعى ، تولد وتنمو وتتطور ، وقد تفنى وتزول ، ولكنكم تأخذونها على آخر معانيها . فما أكثر ما وقعتم فى الحيرة ! خذ مثلا وصف الاغريق لحبة (زيا Zea) وهى تعنى اليوم الذرة ، وكانت عندهم الحنطة ، وأنتم تعلمون أن الذرة لم تصل الى بلادنا الا عند عودة بحارة كولومبوس من القارة الاميريكية ، وكم من لفظة استعملت مجازا أخذتموها على لفظيتها . هل من المعقول أن ندهك (سن الحمار) أو رأسه (٢٥) فى دهان أو نشربه فى شراب كما ادعى المترجمون المتمسكون بحرفية الكلام ، بينما سن الحمار وما اليها من التسميات الوصفية كانت أسماء نباتات ؟ ما بالكم لو أن كاتباً من القرن الثلاثين الميلادى ادعى أنكم تأكلون (عين الجمل) أو تستعملون النباتات التى أسماها الخيال الشعبى نشاشة الذباب Silene rubella أو دم الاخوين Dracaena cinnabari

فى أصلاتها ، أما الأضواء التى يجب علينا اعدادها لنسلطها على قضاياها ، فهى تلك التى نستمدّها من مميزات الحقبة التى نحن فى صددّها ، أى من الجو الذى سادها ، وهو يشمل العقائد الدينية والأوضاع الاجتماعية والاطارات السياسية والمناخ الإقليمى وبشكل عام فلسفة العصر وبيئته . قال :

أستحملون فى أنفسكم موسوعات مصنفة من العلم باللغات القديمة وعلم الأديان وتفسير النقوش والرسوم والانتاج الفنى والبقايا البشرية والمنزلية والقصص والروايات ، مع ما فى كل هذه الأبواب من صعوبات ومعوقات تحول دون اجتيازها ؟ انه لم يقب عنى - على سبيل المثال - قسط الاجتهاد فى نقل علمائكم النصوص الهرغليفية أو المسمارية الى اللغات الحديثة ، كيف يدعون الاحاطة بمدلولات النصوص وهم قلماً يتفقون عليها ، لقد ترجم ابل Ebbell نبذة : « نزيف من قلعة ختان » (١٨) وأخرى : « علاج سقوط الرحم » (١٩) فى حين أن جرابو Grapow ترجمهما : « نرف بسبب شوكة سنط » وعلاج لرفع ندى المرأة ؟ (٢١) (٢٠) انى عندما نقلت فى القرن الخامس عشر ق.م نسخة من المؤلف الذى أطلقتم عليه « بردية أدوين سميث » (٢٢) لأطلع عليها تلاميذى اضطررت الى حشوها بهوامش تفسر العبارات القديمة التى كانت أهملت ونسيت معانيها بعد أن مضى على وضعها خمسة عشر قرناً .

مددت يدي الى خزانة الكتب وأخذت منها نسخة من هذه البردية :

أجل انك علقت على الحالة السابعة : « أن جبل الفك هو مجموعة الأوتار التى تربط طرف الفك ،

- 18 - Ebbell, G., The Ebers papyrus, 1937, Levin & Munksgaard, Copenhagen, No. 808.
- 19 - Ebbell, ditto, No. 732.
- 20 - Grapow, H., Grundr. d. Med. d. Alten Aeg. Akademie Verlag, Berlin, IV, 1, 285.
- 21 - Grapow, ditto, IV, 1, p. 213.
- 22 - Edwin Smith papyrus, ed. by Breasted, The Chicago University Press, Chicago, 1930.
- 23 - بارى Ambroise Paré : (حوالى ١٥١٠ - ١٥٩٠) جراح فرنسي لازم هنرى الثاني ، وشارل التاسع ، وهنرى الثالث من ملوك فرنسا ، صاحب الجيوش فى خلال حروب المائة سنة واستبدل بطريقة الكى القديمة ربط الشرايين لوقف النزف ، وله تصنيف وافر .
- 24 - Histoires d'Amour de l'Histoire de France, II, p. 292, par Guy Breton, Ed. Noir & Blanc, Paris.
- 25 - P. Ebers 18, No. 770.

هو الابريز فترجموه الذهب الحر (٢٨) في حين أن الابلز هو طمى النيل ، ثم أن الاعتماد على التراجم والاقباسات دون الرجوع الى الاصول يخلد اخطاء المترجمين والمعلمين ، وأفضل مثال لهذا ما لحق بنظريات عملاق الطب القديم ، الفاضل جالينوس ، منذ أن نشرها في القرن الأول الميلادي ، فقد عرضها حنين بن اسحاق في العهد العباسي على شكل ، ثم ترجمهما ليناكر Linacre ترجمة مباشرة من أصولها اليونانية على شكل آخر ، واتضح من آخر تحقيق أجراه سيجل Siegel أن جالينوس اتهم ظلما بالوقوع في عدة أخطاء ، فقد نسب اليه القول بأن حركة الدم في الأوعية تتم على شكل مد وجرد ، وهذا ما لم يجرى في كتاباته (٢٩) ، وقامت حملات عنيفة ضده أخذة عليه فرضه وجود مسام خفية في حاجر القلب ينفذ عبرها الدم ، وكل ما قاله في هذا الصدد أن هذه المسام تكون ممرا اضافيا لفائض الدم ، وهو عندما فرض وجود مسام غير مرئية لم يشط أبعد من هارفي Harve إذ فرض وجود وصلات بين الشرايين والأوردة لم يكن له الى رؤيتها سبيل قبل اختراع ليونهوكة Leeuwenhoeke (٣٠) المجهر النظري ، ثم أن صعوبات اللغة ليست العوائق الوحيدة التي يجابهها المؤرخون ، فاني كثيرا ما اعترضت على تفسير علماء الآثار لبعض البقايا التي كان أخرى بهم استرشاد المختصين فيها ، وقد درجت بعض الحكومات على تشكيل لجان تضم اختصاصات مختلفة على شكل (طواقم) من الباحثين ، لتعرض عليهم كل ما يتوسم فيه علاقة بفنهم ، ودعني أذكر على سبيل المثال لما قد يقع فيه المؤرخون وصف دارسي Daressy عالم الآثار الفرنسي لنقش بمقبرة ميريوكا بسقارة ، يمثل صاغة يصوغون قلادات من الذهب ، ويتميزون بقصر أطرافهم السفلى بالنسبة الى طول جذوعهم . استغرب دارسي هذا الشذوذ لخبرته بمهارة

أو لسان الفرس Daphne alexandria أو غيرها من تلك التي أطلقهم عليها أسماء تشبيهية ؟ هل في استطاعة قارئ عادي قراءة (قانون) ابن سينا أو (الحاوي) للرازي دون الرجوع الى أمهات اللغة والمعاجم المتخصصة ؟ اننا ، نحن العرب ، نعنى بالخوخ نوعا من الفاكهة في لبنان ونوعا آخر في مصر ، أن كلام العرب من السعة بحيث لا يحيط به إلا نبي (٢٦) - حسب قول الفقهاء - وقد علق عليهم ابن فارس بقوله « هذا كلام حرى أن يكون صحيحا ، وما بلغنا أن أحدا ممن مضى ادعى حفظ اللغة كلها » ، أضف الى الصعوبات اللفظية الاصطلاحات اللفوية التي تختص بها كل لغة كسنن العرب في مخالفة ظاهر اللفظ معناه ، وحذف أداة النفي ، كقولهم « والله أفعل ذلك » تريد « لا أفعل » ، وذكر الواحد والمراد الجمع ، والعكس ، والفرق بين ضدين بحركة ، كقولهم : « يخفر اذا نقص من أخفر ، ويخفر اذا أجاز من خفر ، واستعمال اللفظة لشيئين متضادين كقولهم الجون للأسود والابيض ، والرجاء للرغبة والخوف ، والجلل للشيء الصغير والكبير ، وأمثالها ملأت كتب الالغاز ، ثم انكم تفسرون الالفاظ بما لا علاقة له بأصلها ، كزعمكم أن اسم منطقة « السيف » مقتبس من لفظة CIF (٢٧) وهى مختصر عبارة يستعملها موردو البضائع الموانئ ، بينما السيف اسم فصيح لساحل البحر ..

- صدقت والله ، لقد ورد عليّ مثل لهذه الصعوبات في ترجمة انجليزية لكتاب : « الافادة والاعتبار في الامور المشاهدة والحوادث المعينة بأرض مصر » السدى وضعه موفق الدين عبد اللطيف البغدادي نحو سنة ١٢٠٠ م ، فقد ورد في المقال عن فيضان النيل وأثره على أرض مصر أنه « يأتيها طين أسود علك فيه دسومة كثيرة يسمى الابلز » ويبدو أن المترجمين ظنوا الابلز

- ٢٦ - المزهري في علوم اللغة وأنواعها : تأليف عبد الرحمن جلال الدين السيوطي ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة جزء ١ ، ص ٦٤ (ب) ص ٣٨١٠ .
- ٢٧ - لفظة CIF مختصرة عبارة Cost Insurance Freight ومعناها ثمن وتأمين وشحن .
- ٢٨ - موفق الدين عبد اللطيف البغدادي ، الافادة والاعتبار .. انظر ص ٢٣ من : The Eastern key, Zand, K.H., Videan, J.A., and Videan, 1, E., 1965 G. Allen, London.
- ٢٩ - Siegel, R., Galen's system of Physiology and Medicine, 1968 Krager, Basel.
- ٣٠ - ليونهوكة Anton van Leeuwenhoeck (١٦٣٢ - ١٧٢٣) أشهر من عني بعلم المجهر ، وكان يحفر عدساته بنفسه ، فصنع آلات كانت ، مع عيوبها الآلية ، أجود صنع عصره ، وتمكن من تكبير الأشياء ٢٧٠ مرة ، وتعددت المتاحف اليوم بما بقي من صنعه .

لثلا يسمحوا له بالتمتع بحياته الثانية ، ولهذا السبب ، ولهتكهم أغلب آسار عاصمته (تل العمارنة) (٢٢) لن يتاح لكم الوصول الى الحقائق كاملة أبدا .

وهنا سألته في فضول وقلة لياقة :
وما الذى دعاكم الى تحنيط الموتى ؟
اجابني غاضبا :

انى مندهش لجهالتك ، فضلا عن حماقتك .
انما حنطنا مونا لايماننا باستمرار حياتنا بعد الموت فى البيوت التى شيدناها لاستئناف عيشتنا على بمطها الاول ، وهى النى أسمينموها لتتم مدافن وكنا نحن نطلق عليها « دور الخلود » .
لم نوسوس فط بفكرة الموت - كزعم بعضكم - ، وانما عنيانا بالمدافن لوسوستنا بالحياة ، ولشفنا بها ، ومن تم اهتمامنا بحفظ أجساد أهلنا سليمة ، لتقف أمام الاله صحيحة ، ولنستمتع بملذات الحياة كاملة ونستنشق صبا الشمال ليلا ، وتتلذذ بحرارة الشمس نهارا ، ونستطعم ألوان الأطعمة المنفوشة على الجدران ، وننعم بحب الزوجات والاولاد الى الابد .

أجبت :

- أن لكل عادة غريبة سببا معقولا ، لقد وصل اهتمامكم هذا الى استبدال اطراف صناعية بالاطراف المنزوعة ، والى تركيب الجبائر على الاذرع الميتة اذا كسرها (الحانوتية) ، وكنا نجعل الدافع الى سلوككم الذى ، اقل ما يقال عنه ، انه يبدو غريبا . ولكن الادهمى فى هذا أن هذه العادة ، التى كانت طقسا دينيا بحتا ، افاد منها الطب فوائد غير منتظرة ، فان لف الجثث بالاربطة بطرق فى غاية الفن درب فئة من الناس تخصصوا فى الأربطة ، فعاونوا الاطباء فى تجبير الكسور والخلوع عند الأحياء كما كانوا يفعلون بالاموات ، وقد ذكر هذا فى بردية أدوين سميث ؟

عدت ففتحت البردية وقرأت :

« ان الفطاء الذى يستعمله الطبيب هو رباط

فنانى هذا العهد ، فجئح الى أنهم قصدوا تمثيل الصاغة راكمين ، ولكنهم تسرعوا فرسموا المائدة التى يعملون عليها قبل رسم اطرافهم ، فشغلت المجال المعد للاطراف ، ولم يجدوا مقرا من وضع الاطراف منبسطة فى ارتفاع كان مخصصا لها وهى منثنية ، ومن هنا قصرها النسبى . غير أنه فاتهم وكيف لا - أن الذراعين تميزا بالقصر نفسه لأن أولئك الصاغة كانوا من الاقزام المصابين بعاهة (الاكوندروبلازيا) التى تمتاز بقصر الاطراف لتوقف نموها فى سن مبكرة .

أصبت يابنى وتشخيصك للعاهة سليم ، كانت الاقزام تكلف بصياغة الحلي وبحفظ الأمتعة والكوز ، لسهولة العثور عليهم اذا ما فروا بها .

اعترض صديقي :

« ان عكس هذا الخطأ أكثر خطورة » ، وابعه نحوى : « وقد وقعت أنت فيه . فقد يفسر الاطباء تفسيراً طبييا ظاهرة ذات مدلول رمزى ، انك أسندت مياعة شكل الفرعون اخناتون الى خلل فى غدده (٢١) ، كما ظنه ما سيرو من قبلك امرأة ، والحقيقة أنه أراد تجسيم عقيدته ، وهى أن الهه (أتون) هو الخالق الاوحد ، لم يشاركه فى الخلق غيره ، فهو أبو الكون وأمه معا ، جمع فى نفسه خصب الذكور والاناث ، فكان لابد عليه - وهو صورة الاله المتجسدة - من تمثيل نفسه على شكل لاجنسي . »

قلت :

هذا رأى فئة من علماء الآثار ولكننا ، معشر الاطباء ، لن نصدقهم حتى يتم الكشف عن موميائه .

اختفت ابتسامة الزائر وغشت الكتابة وجهه :

لن يحدث هذا أبدا . ان سيدى اخناتون كان أول من نادى بالتوحيد ، وكان مصدر ايمان بنى اسرائيل ، وناهض عبادة الالهة التى تسمونها أصناما وكان أقواهم آمون ، وقد انهلك موميائه وأأسفاه كهنة هذا الاله انتقاما منه ، وأعدموها

Ghalioungui, P., 1947. Ann. Serv. Ant. Eg., XLVII, p. 29

٣٢ - تل العمارنة (خوت تان ، أى افق قرص الشمس) العاصمة التى شيدوها امئحتب الرابع لئيتعد عن نفوذ كهنة آمون بمدينة (طيبة) ، عندما اتخذ اسم اخن - أن ليتجردهن اسمه لأول الشامل لاسم الاله آمون ، نفع هذه المدينة فى متوسط الطريق بين القاهرة واسوان ، واسمها العربى نحت من اسمى قرية (التل) وقبيلة (بنى عمران) الفاطنة حاليا بها ، وقد هدمها لاحق اخناتون بعد موته لشدة كرههم للعبادة الجديدة ، وبذل ما تبقى منها على نهدم كبير فى الفن وعلى ظهور نزعة طبيعية فى الرسم أثرت على الفن المصرى طيلة من الزمن .

موجود بين أيدي المحنطين «، وإلى هذا فإن اعتياد فتح الرؤوس والبطن أرشد إلى مواضع الأحشاء وأشكالها، وأسهم في رفع الحظر عن تشريح الموتى في عهد البطالة .

قال :

أجل لم تقم السلطات الاسكندرانية صعوبات عندما قمنا مع زميلي هيروفلس (٣٣) وإيرازستراتوس (٣٤) بأجراء الصفات التشريحية والتجارب على الاعصاب والعضلات التي مكنتنا من تصحيح أخطاء الذين كانوا يحرقون موتاهم أو يحجمون عن تشريحهم ظنا منهم أنه انتهاك لتعاليم الدين ، كما أن مقابلة اصابات الأحشاء بالأعراض المرضية رجحت كفة القائلين بأن المرض مبني على أسس عضوية .

قلت :

وفيما يخصنا ، فإننا ندين لعادة التحنيط بمعلوماتنا عن حالتكم الصحية ، لأن البقايا البشرية تفشى بأمانة أسرار الحضارات المنصرمة ، لو أنها لا تتعرض للتلف ، ولذا فإن معرفتنا لأمراض الماضي تكاد تقتصر على أمراض العظام والكسور وما استعمل في سبيل علاجها من أربطة وجبائر ، ومع ذلك فإن تشخيصها ليس بالأمر السهل بعد أن نخر فيها الدهر ، وهو يثير مناقشات حادة بين أخصائي العلم الذي أطلق عليه أخيرا (باليوباثولوجي) palaeopathology أى علم أمراض الاحاث والآثار ، حيث نراهم يتجادلون في مؤثراتهم حول سبب تكاثف العظام التي

كشف عنها في هذه الجبانة أو تلك . أهو الزهري أو الجذام أو التهاب غير نوعي أو ورم ؟ وحول تزيخ أول ما وصل الزهري إلى قارتنا ، أوفد عليها هدية من أمريكا بواسطة بحارة كولومبوس ، أم كان متوطنا عندنا من قبل ؟ أما فيما يخص عهدكم ، فإننا أكثر دراية بحالتكم الصحية لحفظكم الأنسجة الرخوة في حال تسمح بتفحصها على أدق وجه ، وليس بالمجهر النظري فحسب ، وإنما بالمجهر الإلكتروني الذي وقفنا على أدق دخائل الخلايا ، كالمتيخونديريا mitochondria وقد أظهر (روفر) Ruffer (٣٥) فيها بفضل احتفاظ الأنسجة بهذه الحال الجيدة ، بويضات البلهارسيا ، وآثار تصلب الشرايين ، فضلا عن أمراض أخرى ، وعرفنا أن رمسيس الخامس توفي عقب مرض الجدري ، وأن الملكة نفرتاري والفراعنة أمنوفس الثالث وسيتي الأول ورمسيس الثاني كانوا صلعا ، والحق يقال أننا عرفنا بفضلكم عن حالة الفراعنة الصحية مالا نعرفه عن ملوك القرن الحالي . وما دمنا في ذكر عادات نستغربها ان لم نجد حوافز معقولة لها ، فاسمح لي أن أستفسر عن أمر عادة أخرى تدهشنا ، وهي الزواج من الأخوة والأخوات .

أعاد آخر حديثي الفضب إلى محيا محادثي بعد أن كان أزاله أعترافي بفضل التحنيط علينا .

— انك ما تزال تحكم علينا بمنطق النصف الثاني من القرن العشرين ، أعلم أيها الشاب الغرير أن نساءنا كن يتمتعن في مجتمعنا بمركز أرفع مما تتمتع به نساؤكم في أكثر بلادكم حضارة وتقدما ،

٣٣ — هيروفلس (حوالي ٣٠٠ ق.م.) : عالم اسكندري ، هو تشريح ووصف أجزاء عديدة من الجسم ، منها الاثنى عشر والمخيخ والنخاع الشوكي والأوعية اللمفاوية ، وفرق بين الأعصاب والأوعية ، وأدرك أن الأعصاب تنقل الحس وتدفع إلى الحركة ، وكان أول من عدّ النبض مستعينا بساعة مائية ، وقد يكون اقتبس هذا الابتكار من تعاليم مصرية قديمة ، حيث ان عدّ النبض مذكور في برديات ادوين سميث وابرز وبرلين ، وأن هناك نماذج معروفة من الساعات المائية ترجع إلى عصر تحتمس الثالث ، كما أنه حاول حل مشكلة الدورة الدموية بدائها أكثر من غيره .

٣٤ — إيرازستراتس (٣١٠ - ٢٥٠ ق.م.) : من تلاميذ مدرسة قنيدوس المنافسة لمدرسة قوة الأبقراطية ، وكان مشرعا دؤوبا ، لم تقل معلوماته في رأى بعض المعاصرين عن معلومات فيزاليوس في القرن السادس عشر م . استند — على ما يبدو أول مرة في التاريخ — إلى التجربة والعلوم التجريبية لتعليل الظواهر الجسدية ، منها فيزياء الفراغ وفكرة نفور الطبيعة من الخواء التي اتخذ منها أساسا لفسولوجيا جديدة . فقال ان اتساع الصدر في أثناء الشهيق يمتص الهواء داخل الرئة ، وبالمثل ان انبساط القلب يجذب الهواء من الرئة ، وذهب إلى أن الشرايين لها خاصية انبساط ذاتية تجتذب بموجبها الهواء (أو النفس) من القلب الأسير ، حيث ان الدم ، في رايه ، محصور في الأوردة والقلب الآمن ، أما النزف فإن سببه اندفاع الدم من الأوردة إلى الشرايين بدافع الفراغ الناتج في الشرايين عند فتحها وخروج الهواء منها ، فاستنتج وجود صلات متطرفة بين الأوردة والشرايين يجتازها الدم وإنما في حالات مرضية فقط .

٣٥ — Ruffer, M.A., 1921 : The Palaeopathology of Ancient Egypt, Chicago University Press, Chicago.

أضفت :

أو من شظية شجرة جسدت شخصا كما روى في قصة الأخوين (٢٨) وماتزال بعض القبائل المتخلفة تؤمن بتمثل هذه العقائد ، وتحجب الصبيات من ملفحات مزعومة كالأرواح والرياح والاعاصير والحيوانات البرية .

استطرد :

ومع ذلك فقد بكرنا الى دور الذكور في التكاثر حتى أن بعض أميراتنا كالأميرة (ادوت) كانت تلقب بـ (ابنة الملك التي من جسده) (٢٩) وانما ، لما للكهنة المحافظين من نفوذ ، تحجرت تقاليدنا ، وأصبح الزواج من الأخوات محبوبا لهدفه الى أمرين : أولهما الاحتفاظ بالارث من الوقوع في أيدي غريبة ، وثانيهما ضمان انحدار السلالة من أصلها الالهي ، إذ أن الاله كان أصل الأسرة المالكة ومصدرها للحقة في الملك ، ونتيجة لهذه الاعتبارات قيد حق الجلوس على العرش بالزواج من أميرة منحدره من أصل ملكي عن طريق الملكات ، لا عن طريق الاماء أو الأميرات الغريبة التي كان القصر الملكي مكتظا بها ، وهذا حتى يتحقق في الاولاد النسب الى الاله . فكان لزاما على فرعون ، وان كان ابن الملك - الزواج من أخت أنجبته الملكة الكبيرة وكانت تسمى الزوجة الكبرى ، وإلى هذا فان الصبيان والصبيات كانوا يربون تربية منفصلة فلم تنشأ بينهم مشاعر الأخوة التي استنكرتم من أجلها هذا النوع من الصلات .

انهم كن يشاركننا تسالينا ومشغولياتنا ، ويصاحبنا في رحلات القنص وصيد الأسماك وفي الولائم والاستقبالات الرسمية ، وكان لبعضهم شأن خطير في إدارة دفعة الدولة ، منهم (حاتشبسوت) (٢٦) التي جمعت بين قوة الرجال ودهاء النساء ورشاقتهن ، وانتزعت الصولجان من يدى تحتمس الثالث واستولت على الحكم ، والملكة نيتوكريس (٢٧) التي حكمت مصر وانتقلت لأخيها شر انتقام ، والملكة (تيبي) التي سيطرت على ابنها اخناتون والتي بلغ ولع زوجها بها - وهو المترف المزواج أمنوفيس الثالث - الى حد حفر بركة واسعة خصصها لنزهاتها المائية وإلى توزيع جعران نقش عليه هذا الحادث لحفظ ذكراه ، وكل سيدات الأسرة الطيبية اللاتي لعبن دورا فذا في الاحداث الهامة التي انتهت بتحرير مصر من حكم الهكسوس ، ولعل الملكة التي نالت أعظم صيت هي (عح - حتب) زوج (سقننر) بطل الحملة التي طردت المفتشين ، والتي ورد على شاهدها بمعبد كرنك أنها هي التي ضمت صفوف عسكر مصر وأخمدت الثورة . وكانت الوراثة - أحيانا كثيرة - تؤول عن طريق النساء ، لأن الأم عدت وصلة السلالة وواهبه الحياة ، إذ كانت عقيدة أسلافنا - بادئ ذي بدء - أن الذكر ماهو الا مبدأ منبئه لانقسام البويضة ونموها ، وقد جهل بعض البدائيين علاقة العملية الجنسية بالحمل جهلا تاما وانصرقوا الى أن المرأة قد تلقح من الهواء أو الجن أو أرواح الأجداد ..

٢٦ - حاتشبسوت (١٥١٦ - ١٤٨١ ق.م.) : نرى على تماثيلها سيماء العزم وقوة الشكيمة ، كانت ابنة تحتمس الأول ووليعة العرش ، تزوجت أخاها تحتمس الثاني وأنجبت منه ابنتين ، أحدهما زوج تحتمس الثالث ابن زوجها من محظية . رملت في سن مبكرة ، وتسلمت زمام الحكم بحزم وقوة ، وأجبت السلم ووصلت بالبلاد الى أعلى رفاهية . وقد ابنتت معبدا فريدا في (دير البحري) ، قيمته التاريخية ليست في ابتكار طراز معماري جديد فحسب ، وانما في تمثيلها على جدرانها على شكل ملك ، وتلقبها بلقب (الملك) والشمس الأنثى .

٢٧ - نيتوكريس . روى هردوت (٢ و ١٠) أن امرأة تدعى نيتوكريس حكمت مصر ، وأهلكت الكثيرين من المصريين انتقاما لقدمهم بأخيها خلال حكمه ، وقد أولوها الملك بعد قتله ، فقد ابنتت قاعة واسعة تحت الأرض ودعت الى وليمة عددا كبيرا منهم وبخاصة أولئك الذين علمت أنهم كانوا من المتآمرين على قتل أخيها ، وأطلقت عليهم في أثناء الوليمة ماء النهر من قناة خفية ، وبعد أن قامت بفعلتها هذه ألقت بنفسها في غرفة مليئة بالرماد حتى لا تعاقب ، مما يعزز هذه الرواية - وأن كان دخلها شيء من الخيال وقبس من أسطورة أوزيرس وإيزيس - أن مصر كانت في هذا العهد ساحة صراع وفتن ومؤامرات بين الظالمين في العرش ، وأن مانيثو (Manetho) المؤرخ السمنودي ذكر (نيتوكريس) ووصفها بأنها كانت أنبل وأحب نساء عصرها .

٢٨ - قصة الأخوين ، انظر :

Lefebvre, G., Romans et Contes, Adrien- Maisonneuve, Paris, 1949.

٢٩ - Macramallah, R., 1935, Le Mastaba d'Idout, Fouilles de Saqqara, Public. Serv. Ant. p. 23.

منلين من طرائق مذكورة في بردية أبرس، وتسلسل استعمالها دون انقطاع من القرن الخامس عشر ق.م. الى الطب الشعبي اليوم عن طريق الاغريق والقرون الوسطى الأوروبية والعرب، هي تشخيص الحمل وجنس الجنين بملاحظة فعل بول الحامل في بعض النباتات، وهو ما يزال يمارس في الأناضول (٤٠ ر ٤١)، وعلاج بعض أمراض النساء بوساطة دم الحيض الذي شاهدنا استعماله بين بدو شبه جزيرة سيناء (٤٢) وما يزال جاريا في بعض القرى الأوروبية، بل ان مثل هذه العقائد والعادات ما يزال فاشيا في فئة ممن يدعون ثقافة فائقة ولكنهم يضعون العجب والمعجزات فوق العلم المحقق.

على أن المنهج (الفولكلوري) سهل على من انغمس في حياة الشعب موضوع دراسته منذ طفولته، بينما يعسر على المستشرقين بحكم (أوربيتهم) التي تبعدهم عنه وقد تؤدي بهم الى التخطي وارتكاب أخطاء جسيمة في تأويل مسائل غابت عنهم وان كانت عندنا بديهية. خذ مثلا ما ورد من عالين تناولوا موضوعا واحدا، هو ترجمة ابن النفيس. فان مايرهوف Meyerhoff (٤٣) المستشرق الألماني الذي أمضى قسطا طويلا من حياته بمصر، تشكك في تسمية هذا العالم (أبو الحسن) لأنه لم يتزوج البتة ولم ينجب ابنا يسمى (الحسن)، وكاد الكاتب الأسباني كوريزي دل أجوا C riese del Agua (٤٤) ينفى حقيقة تاريخيته ويؤكد أنه شخص خيالي لأن اسمه ورد في بعض المخطوطات (على)، وفي الأخرى (أبو الحسن)، وسبب تعثرهم جهلهم عادة الكنى التي لم تكن لشعب الا للعرب.

سألني محدتي :

أفدني عن هذه العادة ؟

قلت : ان مثل هذه العادات ما يزال ساريا في بعض أنحاء العالم دون أن ندرك دوافعها التي بينتها لنا بالعودة الى الماضي، فان أحداث الحضارة ليست مظاهر عابرة تنشأ في مكان ما أو زمان ما، ثم تنقطع وتفتي، وانما هي سلسلة، تطبع كل حلقة منها انرا عميقا في الحلقة التالية، وهذا الأثر يبدو على صعيدين، الفردي والجماعي، فيحق لنا اذن دراسة هذه الآثار لتعييننا على تحرى بعض نواحي التفكير الانساني، فالمرء يولد شيخا كهلا بتاريخ أسلافه، ويتبع في تكوينه الخطوات التي مروا بها، وقد يتوقف نموه عند حد يماثل مرحلة من هذه المراحل أو ينتكس اليها، ومن ثم تبدو عليه علامات عدم الوئام الاجتماعي التي تتراوح - حسب مرحلة تخلفه - بين الشذوذ المقبول والاضطراب الذهني الكامل أو الجنون، وكلما تقدمت حضارتنا زاد عدد الذين لا يقدر على اللحاق بها، ومن هنا الازدياد في عدد المستشفيات التي تعالج فيها الاضطرابات النفسية. وقد تسنى لعلماء تحليل النفس أمثال فرويد Freud و يونج Young تفسير عمليات الذهن الباطن باعتباره عودة الى تفكير الانسان البدائي، وهذا بتطبيق المشاهدات الفولكلورية على مشاهدات تتناول سلوك المرضى الوسوسيين أو تفكير الاطفال أو بعض مظاهر التفكير اللاوعي كالأحلام الأوهام، وبالعكس فقد أمكنهم تفهم عمليات الذهن البدائي بمقارنتها بها في الاطفال والشواذ، ولذا فان العالم بعلم الانسان (الأنثروبولوجيا) قد يكون أقدر على تفسير النصوص القديمة أو العادات الفابرة من زميله عالم اللغات.

واذا اعتبرنا الطب وجدنا وسائل التشخيص والعلاج القديمة ما تزال تمارس في قرانا وبين الشعوب التي لم تهد الى العلم بعد، ودعني أضرب

٤٠ - Ghalioungui, P., Ammar, E. & Khalil, Sh., 1963 : On an ancient method of diagnosing pregnancy and determining faetal sex, Med. History, Vol. 7., No. 3, 241.

٤١ - Kawancigil, T.R., Sur les traces d'Hippocrate en Qnatolie, XVII Cong. Int. d'Histoire de la Médecine, Athens, 1960, p. 79.

٤٢ - Ghalioungui, P., 1966 : On the persistance of the use of catamenial blood in folk medicine, Bull. Inst. d'Eg., in the press.

٤٣ - Meyerhof, M., 1935 : Quellen u. Studen z. Geschicht. d. Naturwiss. u. d. Medizin, Band 4.

٤٤ - Curiese del Agua, A., 1967, Gac. med. Espan., Nos. 491 : 273 ; 492 : 311 ; 493 : 365.

أجبتة :

ان الذى دعا العرب الى الكنى هو الاجلال عن التصريح بالاسم باستعمال الكنية ، وهذه السنة وهى من مفاخرهم ، لم يخلصوا بها الا ذوى الشرف من قومهم - وقل من مشاهير الاسلام من ليست له كنية .

تمتم صديقى :

اكنيه حين اناديه لاكمه

ولا القيه والسوءة للقب (٥)

قهفه زائرنا من عبر القرون وقال :
الا ترى انك تؤكد شكوكى بالتصريح بصعوبة لغتكم ؟ فاین تجدون اذن المصفاة التى تفصل بين العصف والحبوب فى اقوال اولئك الذين تسميهم مؤرخين وما هم الا رواة يبتغون - اولاً وآخراً - أسر مستمعهم بعجائب يزعمون أنهم شاهدوها . اتصدق تلك القصة الساذجة التى رواها هردوت عن سيدى فرعون اذ زعم ان العمى اصاب مولاى عقابا على تجاسرة على النيل اذ سخط عليه وقذف رمحا وسط دواماته لافراطى فيضانه الذى غمر الزروع ، ثم ان وحيا جاءه بعد مضى عشر سنوات ، بأنه سوف يسترد بصره اذا غسل عينيه ببول امرأة لم تجتمع الا بزوجهما فقط . فحرب بول امراته ثم ، على النوالى ، بول كنيرات من السيدات ، ولما عاد اليه بصره احرق جميع النساء اللاتى جريهن حاشا تلك التى ابصر بعد الاغتسال ببولها فقد اتخذها زوجا له (٤٦) ؟

- ان هذه القصة تمثل حقا ما لا سبيل للعقل الى تصديقه ، وهناك رواية اخرى من رواياته كذبتها القرائن وهى ان بابل لم تعرف مهنة الطب وأن المرضى كانوا يعرضون بها فى قارة الطريق على المارة لعل احداً من هؤلاء يوصى بعلاج شاف (٤٦ ب) ، مع ان المؤكد ان الاطباء كونوا بها مهنة موضوعة تحت رعاية الدولة ومنقسمة الى طوائف عدة وقد كشف عن اختام بعضهم تذكر أسماءهم ، فكيف جاءت تلك الروايات على لسان « هردوت » وقد مجده المؤرخون ولقبوه (أبا التاريخ) ؟

- يابنى ، لاينجو احد مهما اشتدت شخصيته

من تأثيرات التيارات السياسية والمصالح العنصرية ولم بخلص « هردوت » من الدعاية السيئة التى نشرها بنو اسرائيل حول سيرة مولاى .

- هذا رأى استاذنا الدكتور احمد بدوى (٤٦ ج) الذى رجح ان سيدك كان فرعون « الخروج »

فاشار النسيج الى رف من ارفف المكتبة وقال : ارى عندك كتاب « هردوت يتحدث عن مصر » الذى صدره هذا العالم بمقدمة ثمينة ، دعنى افتحه وأتلو عليك ما كتبه عنه بعد ان اغدق عليه الاطراء ووصفه بأنه « ملأ الدنيا وشغل الناس » تناولت الكتاب معجبا بعلم الشيخ وسعة اطلاعه ولاوفر تعبى قرأت ما يلى :

« ما أكثر ما خدع المؤرخون بين ايدى التراجمة كما يخدع السائحون اليوم وما أكثر ما ظهرت بساطة « هردوت » حين صدق ما جاء منهم ... ومن المحقق ان « هردوت » قد خدع فيما سمع من روايات الادلاء والتراجمة ... ليس من السهل علينا ان نمضى في تصديق « هردوت » دون ان نتصور حوائل من الشك لا مناص من الوقوف عندها »

وان كانت امانة أحمد بدوى العلمية أملت عليه التشكك فى انصاف حكمه اذ اضاف : « الله يشهد ان الشك لم يثر فى نفسى بالنسبة لهردوت وحسده ولكن بالنسبة للكثيرين غيره ، وقد يكون سبب ذلك هو طول النظر فى تاريخ وطنى الطويل ، وما عانى اسلافنا وعانينا نحن من فدر المستعمرين فديما وحديثا » .

وهنا تدخل صديقى وقال :

وما رأيكم فى سترابو Strabo الذى يعد ثبثا من اثبات الجغرافيا التاريخية والذى ، بعد ان صرح بأن سنة الختان نشأت فى مصر ، زعم ان بنى اسرائيل اخذوا عن المصريين عادتي ختان الصبيان وخفض البنات ، مع علمنا علم اليقين بأن اليهود لم يخفضوا بناتهم البتة (٤٧) ؟

لم يجبه عن سؤاله وكأن الحديث فى الامور الدينية حرم عليه ، فأسرعت ، لرفع حرجه :

٤٥ - الزمخشري فى « ربيع الأبرار » ذكره السيوطى (٢٦) ص ٣٤٤ .

٤٦ - تاريخ هردوت ، انظر « هردوت يتحدث عن مصر » ، تأليف محمد صقر خفاجه وشرح احمد بدوى ، دار القلم ، القاهرة ، ١٩٦٦ : ٢ ، ١١١ ، (ب) ١ ، ١٩٧ ، (ج) ص ٢٣ و ٢٦ (د) ١٤١٢ .

٤٧ - The Geography of Strabo, Loeb Class. Lib., Heinemann, Harvard, XVII, 5.

ان حذرنا من القدامى لا يقل عنه ممن هم اقل منهم قدما ، كيف نوفق بين اجلال الدهر لابن سبنا وبين رأى البغدادي فيه اذ صرح - تبعا لابن ابي أصيبعة - بأنه كلما امعن في كتب القدامى ازداد فيها رغبة وفي كتب ابن سينا زهادة ... وان اقوى من اضله ابن سينا بكتابه في الصنعة الذي تم بها فلسفته التي لا تزداد بالتمام الا نقصا (٤٨) .

تكاثفت الفيوم المتصاعدة من اللغائف واطبقت على الشيخ ستارا أخفاه عنا لحظة ، ثم اسفرت عن خطوط اخذت ترسم وجها نحيفا وعينين ناقبتين ، وعمامة مقلمة ضخمة .

انه قال عنى هذا الكلام وانما اوتى بالمثل ، وقد اشرت في حياة اخرى الى حدة لسانه في (طبقات الاطباء) وان كنت قد توخيت الخفة والرقة اللتين تليقان بعالم كان صديق جدى واستاذ والدى وعمى .

اجبته في لهفة :

قل لى ، افادك الله ، ان كنت تجسدت في ابن ابي اصيبعة فما سبب اغفالك ابن النفيس في مصنفك الثمين الذي لا غنى عنه في معرفة أطباء الاسلام ؟ احقيقى ما رواه مايروهوف من ان وثيرة وقعت بينكما فأردت الانتقام منه بعدم ذكر اسمه ، وعدم ذكر اسماء الاعداء كان من سنن كهنة المصريين وملوكهم اذا ما أرادوا محو ذكرى اعدائهم .

عادت اليه سيماؤه الفرعونية لحظة وقال :

ان الكلام لم يكن في نظرنا اداة اجتماعية وانما قوة كونية تملك القدرة على الخلق ، وكنا نؤمن بأن الكلمة هى الشئ وبأن الاسم هو الشخص ، وان محوه يبيد صاحبه فبمنعه من استئناف

حياته في قبره ، وهذا هو ما فعله كهنة آمون بأخناتون ، وتحتمس الثالث بحتشبوسوت ، ولكن ما أسرع استنتاجاتكم وما احمقها ، بل انى ذكرته واعطيته حقه من المدح والتقدير ، وكيف لا افعل وقد عرفته معرفة جيدة وزاملته في دمشق ثم في القاهرة قبل ان اغادر ارض مصر قاصدا صفد ونشأت بيننا اواصر صداقة وطيدة ، الا ان ما قلته عن القرشى - كما كنا نسميه احيانا - جاء ضمن جزء من مذكراتى لم يرد على مولر Muller ناشر اول طبعة لمؤلفى ، وقد وفق الباحث السورى يوسف العشى الى الكشف في المكتبة الظاهرية بدمشق عن الاشتات الناقصة من الطبعة الاولى والى نشرها فبرأى من هذه الفرية . (٤٩) .

وما ان انتهى من هذا الكلام حتى رأيناه يكبر في نظرنا ، واذا بالرازى يجلس تلقائنا ويشكو في مرارة : « اعتاد منتحلو لقب المؤرخين ، في سداجة وقد يكون في سوء نية ، نقل اغرب الروايات المختلفة ، لقد حكى ابن خلكان ، مقتبسا من ابن جليل ، انى كنت صنف للمصور كتابا في اثبات صناعة الكيمياء (٥٠) فأعجبه وحيانى بألف دينار ، وطلب الى ان اخرج ما ذكرته في الكتاب الى الفعل ، واحضر لى كل ما احتاجه من آلات وعقاقير وما يليق بالصناعة كاملا ، ثم اننى عجزت عن انجاز زعمى وان المنصور قال لى : ما اعتقدت ان حكيما يرضى بتخليد الكذب في كتب ينسبها الى الحكمة ويشغل بها قلوب الناس ، وحمل السوط على رأسى وأمر بأن اضرب بالكتاب على رأسى حتى يتقطع ، وكان ذلك الضرب السبب المزعوم في نزول الماء في عيني وفقدانى البصر »

افاق صديقى من تأملات انفس فيها كالغريق وقال :

٤٨ - ابن ابي أصيبعة : عيون الانباء في طبقات الأطباء ، طبعة دار الفكر ، بيروت ، ١٩٥٧ ، الجزء الرابع .

٤٩ - يوسف العشى ، مخطوطات دار الكتب الظاهرية ، التاريخ وبلحاته ، مطبوعات الجمع العلمى السورى بدمشق ١٩٤٧ ، ص ٣٠٦ .

٥٠ - ابن خلكان ، وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان ، الجزء الثانى .

المضمار كان قسطنطين الافريقى الذى رحل من شمال افريقيا الى جنوب ايطاليا محملا بمؤلفات العرب والافريق ، وترجمها الى اللاتينية دون ذكر أصولها ، فاكسب شهرة اغتصبها من غيره وعُدَّ زمنا طويلا جهيدا من عمالقة الطب (٥١)

اعترض محادثنا :

لا تنس ان الامانة العلمية لم تكن من مميزات هذه العصور ولا من متطلبات التصنيف ، ولا أن الفضل لقسطنطين فى بعث الطب فى سالرنو بجنوب ايطاليا وفى زرع بذرة نشرت طلوعها الى سائر ايطاليا والى مونبلى فى فرنسا ، فانتجت الزاد الذى غذا النهضة الطبية الاوروبية ، والغريب ان عدم التفيد بذكر المراجع استغل استغلالا عكسيا ، فان الكثيرين من الكتاب دأبوا على اسناد اقوالهم الشخصية الى مشاهير الاسلاف لدعم نظرياتهم او للتمويه بسعة ثقافتهم ، كما تنحلون اليوم اسماء جحا او أبى نواس (ج . ب . شو) G. B. Shaw فى نكاتكم لاثارة ضحك مستمعكم .

أضفت :

أن هذا اللون الفردى من الانانية لا يكاد يحسب له حساب اذا قورن بما هو أدهى وأمر ، وهو نوع من الاعتداد الطائفى او العنصرى الذى يتخاطف لقم الشهرة ليفذو بها صيت مواطنيه مهما كانت تفاهتهم ، فيحرف التاريخ بطرق علمية مزيفة . وقد اخذت هذه الظاهرة تبرز حديثا على شكل يشير الى حملة دعائية منظمة دخلتها حوافز نبئت من الحال السياسية الراهنة وهى شبيهة بتلك التى ادت منذ ثلاثين قرنا الى ابتكار رواية عمى فرعون ، وقد استهدفت هذه الهجمات أخيرا الطب الاسلامى فادعى بعضهم ان المع صفحاته كانت من انتاج غير العرب .

علمتنى الايام رد أية رواية لاتسندها القرائن والبراهين ، حتى اذا زعم راويها أنه عاينها بنفسه . لقد كنت اعمل - منذ ثمان وتلاتين سنة - بقرية متاخمة للقناطر الخيرية بقرب القاهرة ، اتوجه اليها صباحا وأعود منها مساء ، وحدث أن منطاد « جراف زبلين » زار القاهرة خلال طوافه الاعلامى وهبط بمكان معد له بالصحراء لمدة ساعات معدودة ، وغداة هذا اليوم ذهبت الى القرية واجتمعت فيها كعادتى بالاعيان ، منهم العمدة وشيخ التجار ورئيس الكتبة وانصت فى اعجاب لا يفوقه الا تعجبى وذهولى ، الى رواية المنطاد ، وقد اصبحت على السنتهم أسطورة ، وفحواها أن اهل القرية شاهدوا المنطاد وهو يحوم فوقهم ، ثم وهو يطوف على سطح النيل ، ويشب من فوق القناطر لمتابعة رحلته النهرية ، واكدوا أنهم رأوه يقلع من فوق سطح النهر الى السماء ، ثم يهبط على اليابسة ليعود الى القاهرة على الطريق الزراعية ، فساورتنى عندئذ فكرة مقلقة ، وهى أن مثل هذه الشهادة من قبل اعيان القرية وسلطاتها كانت فى العصور المنصرمة تدوّن فى السجلات الرسمية وتبلغ للسلطات المركزية وتدخل صلب التاريخ . اما ان الخيال الجماعى يصل الى هذا الصعيد من الابداع فى الابتكار بعد وقوع الحادث بساعات ، فهذا ما يشفع لهردوت وابن خلكان وغيرهما اذ نقلوا نوادر حكيت بعد حدوثها بقرون

قلت :

أهى سداجة منهم حقا ؟ ام هل هناك دوافع أخرى تحفز الرواة الى افتعال قصصهم ؟ لقد عرفنا حافزا منها وهو التشهير السياسى ، وآخر هو الرغبة فى جذب اعجاب الجماهير ، ولكن هناك ما هو أخطر وهو الانانية وانتحال أقوال الغير للاعتداد بالنفس ، وبرز بطل فى هذا

٥١ - قسطنطين الافريقى (١٠١٥ - ١٠٨٧ م) طبيب من قرطاجنة ألم الماما تاما باللغات الشرقية . وطاف بمصر وسوريا والعراق والهند والحشبة ، وأحاط فيها بعلومها ، ثم فرّ الى سالرنو هربا من تهمة السحر ، واتخذ بها محلا مرموقا بين الاساندة والممارسين ، وأصبح أمين دوق أبوليا ، وانتهى بالرهينة فى دبر جبل كاسينو ، ويعده قسطنطين رائد الطب العربى فى أوروبا ، فقد ترجم مؤلفات ابقراط وجالينوس والمجوس وغيرهم ، ويؤخذ عليه أنه انتحل الفضل فى وضع كتبه دون ذكر الذين انتفع بسابق علمهم ، ونسبها لنفسه ، وكان مؤلفاته نفوذ دام طيلة من الزمن فى أوروبا .

استطعنا صقل أزهى حضارة شاهدها العالم .
أطبق علينا سكون كثيف هنيهة ، ثم اشرق
وجهه عن ابتسامة فضول ، وبعد تردد قصير
تشجع فقال بسرعة وفي نفس واحد :

أراكم تمضون الليالي في دراسة ماضى مهنتنا
وتقفون عليها قدرا وفيرا من جهودكم ، هل لى
ان استفهمكم الفائدة التى تتوقعونها منها ، وهى
اصبحت ضياع وقت ومشغلة عقيمة بعد التقدم
الذى احرزه فننا في القرن الماضى - وقد قيل
ان عدد العلميين في خلال خمسين سنة مضت
فاق عددهم منذ بدء التاريخ ، لقد كان هدفنا
من قراءة المؤلفات القديمة البحث عن اصول
العلم ، لاعتقادنا انه اوتى اسلافنا كاملا ثم تناقص ،
اما انتم فما هو عذرکم في نفص غبار المكتبات ؟
أفيدونى ، أفادكم الله ، هل تجدون في التاريخ
متعة مرضية مردها العود الى طفولتكم للتهرب
من اعباء سنيكم الرشيدة ؟ أم هى اناقة ذهنية
تبهرون بها غيركم ؟ او اعتداد بالماضى لتعويض
فراغ الحاضر كشأن (أولاد الذوات) الذين لا
مفخرة لهم الا في ذكر اجدادهم ؟ ما هى حجتكم
في جعلها علما مستقلا ذا نظم ومناهج ومؤلفات
ومؤتمرات خاصة ؟ هل تتوقعون العثور على
معلومات جديدة ، أم تبتغون منها تعالى على
الاسلاف ؟

تعجبت من طول هذه المداعاة وشهدتها وقلت :
أيها الاستاذ الجليل حاشى أن أهزأ بما وصلتكم
اليه من المعرفة واتعالى عليكم ، ليس دور المؤرخ
الحكم على صواب النظريات العلمية أو خطئها ،
وحسبه ان يضعها بين ما سبقها وما لحق بها ،
ليحدد دورها في تكوين الفكر البشرى ، وليتعرف
على ماضيه وبالتالي على نفسه كما نصحه سقوط
على ماضيه وبالتالي على نفسه كما نصحه سقراط
عندما قال لاحد مرديه : « اعرف نفسك » .

لاخرج عليكم ان كنتم اقمتم
نظريات اخطأها الزمن ، وما النظريات سوى
محاولات ، لا معدى من افتراضها ، لضم حصيلة
المعلومات المجمة في صورة موحدة ، على أن يقام
البرهان لها أو ضدها بمحك الاختبار ، أما

قاطعنى صديقى :

ان لهذا النوع من التاريخ الملتزم ، او الموجه -
على نمط الادب الملتزم والموجه - دوافع قوية
معروفة ، ولكن ما بالكم في انكار بعض العرب -
وهم عرب اما بحكم اصلهم او بحكم دينهم أو
لفتهم أو حضارتهم أو بيئتهم - أمثال ابن
سينا والرازى ومحاولتهم النيل من الطب
الاسلامى .

قال محاورنا وقد ازدادت عمامته وضوحا
وبهاء :

لهم ذريعة يتحججون بها في نكران مآثر الطب
الاسلامى ، وهى ان هذا الطب لم يكن اسلاميا
اذا عنى بهذه التسمية أننا ، كلنا ، كنا ندين
بالاسلام ، ولم يكن عربيا اذا قصد بهذا أننا
كلنا كنا من ابناء شبه جزيرة العرب ، وما اوهى
هذه الحجة فان ازدهار العلوم والفنون خارج
شبه جزيرة العرب وعلى أيد غير عربية في صدر
الاسلام لم يحدث الا بفضل هذا الدين الالهى
الذى أبر الكفاءات العقيمة وكشف العيون
المطموسة وجمع في ارضه الطيبة وتحت رعايته
المتنورة ورود كل الاجناس وزهور كل الاديان ،
لما فيه من السماح الذى حرر البشر من الجبال
الازلية التى كبلت الفكر من قبله . الم يأمر
الامبراطور قسطنطين بقصر دراسة مؤلفات
أرسطو على أبوابها الاولى وتحريم ما يلي (الصور
البلاغية) ؟ الم نهى عن الاسكندرية ومن ايننا
لتضييق الخناق علينا ؟ تم الم يهى لنا بنو أمية
ومن بعدهم العباسيون الجو الملائم للانتاج ؟ هل
فرق الخلفاء بين اطباهم المسلمين والنصارى
واليهود والمجوس والصابئة ، وقد سمح النبى
عليه الصلاة والسلام باستشارة الاطباء ولو من
غير المسلمين ، اذ يروى أنه لما مرض سعد بن
أبى وقاص في حجة الوداع عاده النبى وقال له
« انى لارجو ان يشفيك الله حتى يضر بك قوم
وينتفع آخرون » ، ثم قال للحارث بن كلفة «
عالج سعدا مما به » والحارث على غير دين
الاسلام ، ان هؤلاء المضللين المغالطين يتناسون
حقيقة اكيدة وهى أننا ، لولا الاسلام ، ما

والطب ، شأنه شأن سائر العلوم المعتمدة على الخبرة ، حرى بأن يتخذ من هذا الحديث الشريف شعارا ونبراسا .

قال :

وما الطب في عرفك ؟

— أن الطب ملتقى يتقابل عنده انسانان كل منهما نمرة عصره ، وهما الطبيب والعليل ، وقد خضعت العلاقات التى ربطت بينهما لموضع كل منهما من القوى الدينية والاجتماعية والاقتصادية المعاصرة له ، وتاريخ هذه العلاقات هو تاريخ الطب ، واننا عندما نتحدث عن العليل نعينه على تشكيله الفردى والجماعى ، وفي كلا الحالتين تتيح معرفة ماضيه استقرار مستقبله والتخطيط له ، اذا وضعت احداثه الماضية موضع الاحداثيات الرياضية التى تجيز معرفة بعضها التمكن بالجهول منها ، ورسم مخطط بيانى كامل لها .

أما حرمان الطالب من ادراك حظ النظريات المتقلب ، فإنه لا يخفى على احد ما في مثل هذا التصرف من الاجحاف بحقه وبحق العلم ، اذا ان تلقين العلم على أنه حقيقة ثابتة يجمد الذهن ويغلق أبواب التقدم .

واذا انتقلنا من الفرد الى الجماعة فان الحاجة الى الخبرات المكتنزة أمس وألزم ، وبخاصة حين تستهدف ازالة مرض متوطن او الوقاية من وباء أو التمكن بسيره .

قال محاذننا وقد تموجت ملامحه واستقرت في شكل ضابط روسى :

لو ان قائد جيوشنا الكونت الكسى اندريفتش اركتشييف Alexei Andreivitch Araktchejev وزير دفاع القيصر اسكندر لمس هذه الحقيقة عند ظهور الكوليرا على حدود روسيا والهند ، لتجنب القول : « انه لايسر للجمال ان تنفذ من سم الخياط من ان تخترق الكوليرا صفوفنا » وجنب بلاده هذا الوباء ؛ ولو أن مولاي القيصر نقولا ادركها لتريث قبل أن يدفع بجيوشه من بلاده الموبوءة نحو اوربا لآخامد الثورات المندلعة بها ، ورحم مئات الآلاف من موت اليم ، من

فائدتها فهي أنها تكون قاعدة لفروض جديدة نستحث الباحث الى ابتداع مزيد من التجارب للبرهان عليها ، فاذا ظهرت المتناقضات وجب اهمالها وتشييد بناء جديد يوفق بين كل المعطيات ، وهكذا تثير حلقة لا تنطبق الا بالوصول الى الحقيقة ، اذا قدر للانسان يوما أن يعثر عليها .

وهنا اعترضنى صديقى وقال : ومع ذلك فكيف من نظرية مجانبية للحقيقة ادت الى كشوف جديدة وقامت بخدمات جليلة . ان حضارتنا وكل انجازاتها قد بنتها فروض ادركنا اليوم ادراك اليقين بطلانها ، وقد أرغمنا على اهمالها التقدم ذاته الذى هى خلفته وما اشك في ان ابهر نظرياتنا التى نتباهى بها ، سرغمنا ما ستخلفه من التقدم على وضعها في رف مهملات التاريخ ، وقد محونا من أذهاننا حتى تلك التأملات التى ارسخنا عليها تصورنا لاركان الكون ، فقد اجبرتنا نظرية الكم quantum التى تقسم شتى مظاهر الطاقة الى اقدار محددة لا تقبل التجزئة ، الى استبدال صورة جديدة بتلك التى كانت ترسم الكون على شكل متصل قابل لتقسيم لا نهاية له، وشئتت الفيزيائيون الحديثة الذرة — التى عددها غير قابلة للقسمه أو للتحويل وبنينا عليها الكيمياء التقليدية ، كما اتاحت تحويل المعادن الذى لم يكن بأذهاننا الى قبوله سبيل في ظل النظريات القديمة ، وانكر العلم الحديث وجود الجوهر الذى سماه الفيزيائيون (اثير) ، وهو قوام ميكانيكا الامواج التى وصلت بعلم الضوء والاشعاع الى ما وصلت اليه ، فبرر موقفه السابق بالتصريح بأن الموجات المزعومة انما كانت أنسب تصوير للمعادلات الحسابية التى تحكم اغلب خواص الطاقة دون غيرها .

ثم ليس الفرض من جهودنا الوقوف على معلومات جديدة وان كنا نجد أحيانا في كنف الماضي افكاراً تبدو طريقة لانها وقعت فترة في طى النسبان .

اما اذا كنا اسمينا هرابتنا (تاريخ الاخطاء) فاننا لم نطلق عليها هذه التسمية لنسخر منها وانما لتأكيد قيمتها التعليمية ، فقد قال النبى ، عليه الصلاة والسلام : « السعيد من اعطى بغيره »

قال صديقي ساخراً :

لم تنقص هذه الحاسة المستعمرين الذين
تغلبوا على قاطنى امريكا الأصليين بتوزيع ثياب
مرضاهم المصابين بالجدرى عليهم ، فأهلكوهم
بسلاح أفتك من الرماح والمدافع .

صمتنا هنيهة غائصين في أفكارنا ثم رفع
محادثنا السكون الذى خيم على الغرفة المعبأة
بالدخان :

يا بنى من أهل فنى ، انكم تفقون موقفا
» يطيب فيه النظر الى الغد كما يطيب فيه النظر
الى الأسن- ، فلا يفرد فيه الفخر بالآباء دون الأمل
فى الأبناء (٥٥) « انى أشيد بجولاتكم فى ماض أشعل
شعلة ضئيلة حولتموها الى نور متلألئ وهاج ،
واتنى بوفائكم لأجيال من الأطباء تناقلوا عبئا كنتم
عليه أقدر منهم ، الا أنه اذا خفت ناحية منه ،
تثاقلت بواحيه الأخرى ، ان المرض لن يزول ولن
ينتهي ولن يغلب . وانما كالعدو الماهر ، ينتقل
من حصن الى آخر ، اذا زنتموه فى جحر ، شن-
عليكم هجماته من جحر آخر ، قآن كنتم تغلبتم
على الأمراض المعدية التى كانت تفتك بنا ، فقد
خلقت لكم أمراض الشيخوخة والسرطان مشاكل
علاجية واجتماعية أخطر شأننا وأعقد حلا . لقد
كهلت قطن أكثر البلاد حضارة ، وحملت
الدول أعباء لن تقدر عليها فى المستقبل ، فعليكم
الآن ، فضلا عن المرض ، دراسة الانسان بأكمله
على أنه جزء من بيئته ، فقد قال فرشوف ان انتشار
الأوبئة مظهر من مظاهر عدم التوافق الاجتماعي
والثقافي وخلل فى توازنها . وهو الذى أفصح
برايه بأن الطب علم اجتماعي ولن يتم الا بالتغلب
على عناصر ثقافية سلبية طالما أخرجت المشروعات
الصحية ، لا تنسوا المعارضات الشديدة من قبل

بينهم قائدان من كبار قواده ، المارشال ديبتش
والامير قسطنطين اللذان ، بسبب اصابتهم اطلق
الجيش على الكوليرا (مرض المارشالات) (٥٢) .

طمس بعينه وكأنه استعراض شريط ذكرياته:
» لقد حولت الامراض مجرى التاريخ بدفع اقوى
من احكام المشرعين وبطش الاباطرة ، وهذا ما يجب
درجه ليس فى مناهج كليات الطب فحسب ،
وانما فى دراسات كليات الاقتصاد والكليات
الحربية ، لقد شاهدت بعيني هزيمة (سنحريب)
ملك آشور فى القرن الثامن ق . م . عندما
انقضت علينا الفئران ونحن معسكرون على منافذ
مصر ، وقرضت الجعب والأقواس وحمائل الدروع
فولينا الأدبار وسقط منا الكثيرون (٤٦ د) ،
وصاحبت جند (سبارتا) عندما فككتنا ، رغم
أنوفنا ، حصار آتينا خوفا من العدوى بالطاعون
الذى فتك بها (٥٣) ، وقد أهلك الأسقربوط
الأساطيل وحال دون كشف القارات المجهولة
قرونا عديدة ، وفشل أول مشروع فتح قناة
باناما بسبب تفشي الحمى بين العاملين به ،
وفتكت الالتهابات المعوية بجيتوش الحلفاء فى
جاليبولى ابان الحرب العالمية الأولى ، وكنت
أجهل وأنا أعاود جورج الثالث ملك انجلترا ، ان
شدوذه السياسي ، وقيل جنونه ، الذى أدنى
الى ضياع مستعمراته واستقلال الولايات
المتحدة ، نتج عن (كروموزوم) مرضى ورثه من
آبائه بسبب ما تطلقون عليه اليوم اسم (بورفيريا)
Porphyria (٥٤) ولو أن الملوك والساسة
وهبوا نكهة من الحاسة التاريخية لأحجموا عن
الزواج من الأقارب وحالوا بهذا دون انحلال
سلالاتهم وضياع امبراطورياتهم وهو أمر غير
معالم العالم وأسهم ، دون شك ، فى دفع العالم
نحو الديمقراطية .

٥٢ - Winkle, St., 1969, Die gelben Hefte, 17, p. 868 : Die Cholera mit ihren vielfältigen kultur-historischen Wechselbeziehungen.

٥٣ - تاريخ توسيديد : ٢ ، ٥٧ .

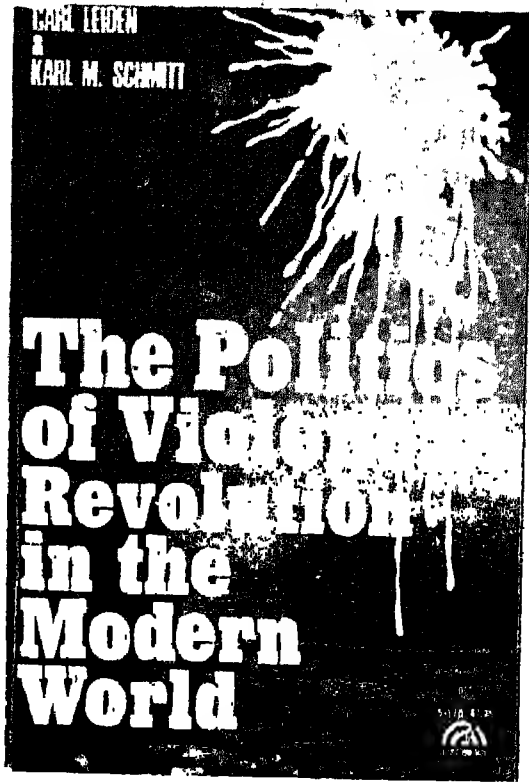
٥٤ - Macalpine, I., Hunter, R., 1968, Porphyria, a royal malady.

٥٥ - عباس محمود العقاد ، اثر العرب فى الحضارة الأوروبية ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٥ ، ص ٧ .

اشعاع كاربون ١٤ ، وما الى هذه الطرائق التي ما يبرح الانسان يبتكرها ، على الا تنسوا العنصر البشرى فيها ، فان العلم اذا فصل عن الادب لمسى آليا غاشما ، كما ان الادب اذا سحب منه قوامه العلمي كان دوى طبل اجوف .. لا تنقضي سنة واحدة دون اعادة فتح ملفات قضايا كان يحسب أمرها منهيا ، .. انها ه راية ، اذا استخدمت استخداما نفعيا ، لارساء قواعد تنظفون منها الى مستقبل أفضل ، واذا وضعت التذكر في خدمة الآمال البشرية ، انها ه واية جديرة بكل احترام وبكامل العناية ، ... انها دراسة لا نهاية لها ..

وما ان تلفظ بهذه الكلمات الأخيرة حتى سمعنا دوى زجاج ينكسر ، ولفحتنا ريح هبت فجأة من النوافذ ، وغمرتنا أوراق متطايرة ، واذا بعيني تنفتح على سحب ذائبة ، حاملة معها وجهها محبوبا ، مخلفة وراءها ابتسامة عطف ، ابتسامة بدون وجه ، كالموجات التي سحب من تحتها الفزيائيون قوامها الاثيرى .

اصحاب الاملاك على مشاريع صرف الفضلات ومن قبل اصحاب الصناعات على اجراءات منع تلوث الهواء والمياه لانها تتعارض مع حقوق الملكية الخاصة ، وقد اصبحت هذه المشاكل على رأس قائمة المسائل التي تستوجب حلولا جذرية . فاذا أردتم الانعاط بالماضي وجب عليكم التذرع بقدر كبير من الصبر والثابرة . لقد أصبح البحث عن تاريخنا عملا معقدا جعل من كل متحف معهد بحوث يحوى طبقا من النحف وأطباقا من المختبرات ، وتعددت وسائل البحث واقتنيسست لها كل الطرائق المستحدثة فضلا عن الفنون المعهودة ، انكم ان تكتفوا بالتصوير الشمسي بل عليكم اضافة الاشعاعات السينية وتحت الحمراء وفوق البنفسجية . لا يكفي أن تعرفوا أنواع الأخشاب بل عليكم مقابلة ساعة خطوط نموها بجداول معروفة dendrochronology وعليكم تقويم المعادن النادرة في الخزف والزجاج لمعرفة مصادرها ، وتحديد المحاور المغنطية في الأفران التي (طبخت) فيها لمقارنتها بانحرافات محور الأرض المغنطى على مر القرون ، وقياس



عرض الكتب

سياسات

العنف أو الثورة

في عالمنا المعاصر

عرض وتحليل : دكتور اسماعيل صبرى مقلد

السياسية وان كان لا يدعى لنفسه انه بصدد تطوير نظرية يمكن من خلالها تحليل هذه الظاهرة تحليلاً نهائياً وشاملاً ، اذ ان ذلك كما يقول المؤلفان ليس في مقدورهما ، ولكنه بدلا من ذلك يقدم عرضاً مختصراً ومركزاً للتحليلات النظرية التي كتبت عن اسباب هذه الظاهرة وعوامل نموها ، والى جانب ذلك يعرض لعدد من الثورات التي حدثت في منطقتي الشرق الاوسط وامريكا اللاتينية على اساس من الدراسة المقارنة .

ومنذ البداية يحاول المؤلفان ان يضعوا تعريفاً مقبولا لظاهرة الثورة ، على الرغم من انهما اقرا بصعوبة التوصل الى مثل هذا التعريف ، نظرا لثقاوت الاتجاهات من هذه الظاهرة . فبينما ينظر البعض الى الثورة على انها تغيير غير شرعي لنظام الحكم ، يعتقد البعض الآخر ان مفهوم الثورة

من اهم الظواهر السياسية التي تميز عالمنا المعاصر انبثاق الثورات على نطاق وبمعدلات فاقت كل تصور . وطبيعي ان هذه الثورات تتمايز من حيث دوافعها ، وملايساتها ، وبيئاتها ، والاطار التاريخي الذي يحيط بكل واحدة منها ، وكذلك من حيث التراكيب الاجتماعية والسياسية والنفسية والايديولوجية للزعامات التي تهيم عليها وتقود ناصيتها ، فضلا عن الاختلاف في الاهداف والغايات التي تحاول كل ثورة بلوغها . ومن هنا ظهر الى حيز الوجود الكثير من التحليلات التي تحاول التعمق في دراسة هذه الظاهرة من مختلف ابعادها وجوانبها .

والكتاب الذي نحن بصدد عرضه هو أحد هذه الدراسات المتخصصة في موضوع الثورة . وهو يحاول تشريح ظاهرة الثورة في المجتمعات

لا ينصرف إلا إلى التغييرات الاجتماعية العميقة الجذور ، والتي تجد تعبيراً لها في إجراء تحويلات في الهيكل السياسي العام للمجتمع ، وأحياناً ما تؤدي هذه التحويلات في النهاية إلى بلورة أيديولوجية معينة ، أو رفع شعارات معينة ، ولكن الثورة تبقى بعد ذلك كله عملية تغيير اجتماعي في الأساس .

وقبل أن يختار المؤلفان تعريفاً مقبولاً لهما ، يستعرضان نماذج مختلفة من التعريفات التي قيلت في هذا الشأن . فسيجيموند نيومان وهانا أريندت ينظران إلى التغيير الاجتماعي على أنه ركيزة أساسية من ركائز الثورات الحديثة . وفي رأي نيومان أن الثورة هي بمثابة تغيير جذري وشامل ، ليس فقط في نمط التنظيم السياسي القائم ، وإنما في الهيكل الاجتماعي ، وفي نموذج الملكية الاقتصادية المسيطر . وهو بذلك لا يركز على معيار الحرية كأساس تركز عليه الثورة .

ويعرف شالمرز جونسون الثورة بأنها « قبول العنف كأداة لا معدى عنها في أحداث التغيير المطلوب » ، ويعرفها همفريز ، بأنها « وسيلة غير قانونية لإحلال حكومة بأخرى » أما فليكس جروس فهو يميز بين شكلين من أشكال التغيير بالقوة في نظم الحكم : الأول وهو عبارة عن نقل السلطة السياسية من مجموعة حاكمة إلى أخرى ، وهذا يشكل انقلاباً ، والشكل الثاني هو إجراء تغييرات اجتماعية جذرية بواسطة القوى التي تنبثق من أسفل هذا النظام ، وهذا ما يمكن تسميته بالثورة الاجتماعية . وفي رأي جروس أن الثورات السياسية تكون في بعض الأحيان ثورات اجتماعية . أما الثورات الاجتماعية فهي دائماً ثورات سياسية .

أما جيمس روزينو فهو يميز بين ثلاثة أنواع من الثورات : الثورات التي تظهر بسبب صراعات شخصية حول التوزيع القائم للأدوار داخل النظام السياسي ، وهذه الثورات تقنع بأحداث تغيير في هذه الحدود ولا تعدّها إلى أحداث تغييرات أساسية في هيكل المجتمع . وأمريكا اللاتينية هي أبرز الأمثلة لهذا النوع من الثورات . ثم هناك النوع الثاني من الثورات التي تحدث بسبب الرغبة

في تغيير الترتيبات القائمة للسلطة السياسية ، والكيفية التي تشغل بها المراكز والأدوار داخل الهيكل السياسي العام ، وهي - مثل النوع السابق - حين تقوم بهذا التغيير لا تعدّه إلى تغيير هذا الهيكل على أي نحو جذري . والثورات ضد السلطة الاستعمارية أو الثورات التي تستهدف إحلال بعض الأنظمة الأوتوقراطية بأنظمة أكثر ديمقراطية هي من بين النماذج البارزة لهذا النوع من الثورات . وأخيراً يبقى النوع الثالث من الثورات وهي التي تحدث لا بسبب تغيير الأدوار الشخصية ، أو ترتيبات السلطة السياسية ، وإنما لتغيير المجتمع نفسه ، ومن هذا النوع : الثورات الشيوعية والثورات التي تطالب بتحديد الملكية . الخ .

ويعرف ديل يودر الثورة الحقيقية بأنها هي التي تحدث تغييراً جوهرياً في الاتجاهات والقيم الاجتماعية التي يرتبط بوجودها استمرار المؤسسات التي يركز عليها النظام التقليدي .

وهناك تعريفات أخرى كثيرة يوردها المؤلفان لكتاب ومحللين سياسيين مثل ركنس هوبس ، وجود فرى التون ، ووليام ستوكس ، وهي لا تخرج في مضمونها عن التعريفات السابقة .

وينتهي المؤلفان إلى القول بأن التعريف الذي يقبلانه للثورة لا يعتبر جديداً بالمقاييس السابقة ولذا فإنهما يخلصان إلى أن تعريف بيتر كالفرن ، للثورات بأنها « التدخل بالقوة إما لتغيير الحكومات القائمة أو تغيير المؤسسات التي يستند عليها وجود هذه الحكومات » ، يعتبر تعريفاً مقبولاً وكافياً من وجهة نظرهما .

وفي فصل آخر يتحدث المؤلفان عن العنف كأحد جوانب الثورة فيقولان أن كثيراً من الثورات تقتصر باستخدام العنف ، ويرجع ذلك إلى كون أن التغييرات التي تحدث تتم بوسائل غير قانونية ، وفي هذه الحالات يبدو العنف ضرورياً لمواجهة المقاومة التي تظهرها الحكومات التي تستهدفها التغيير الثوري .

والعنف كأحد أدوات القوة السياسية يمكن

حدوث ثورة اجتماعية ، وانما تتركز جهود القائمين بالانقلابات على محاولة اضعاف طابع من الشرعية على عملية استيلائهم على السلطة ، كما قد يلجئون الى استخدام اساليب الترويح الدعائي وترديد ادعاءات الثورية، وافتعال بعض الشعارات او اجراء بعض التغييرات السياسية الشكلية ، ويكون الهدف من وراء ذلك كله هو دعم وجودهم في مراكز السلطة التي استولوا عليها .

اما الثورات فهي التي يعتمد قيامها واستمرارها ومقدورها على تحقيق غاياتها السياسية والاجتماعية بمدى التأيد الذي تمنحه الجماهير لها ، وبدون هذا التأيد الجماهيري ، تفقد الثورة اهم ركائزها .

ونحن نقبل هذا المعيار للفرقة بين الثورة والانقلاب ، ففي رأينا ان الذي يميز هاتين الظاهرتين عن بعضهما هو عمق التحول الاجتماعي الذي تستهدفه عملية التغيير في مراكز السلطة ، وكذلك طبيعة الاطار الايديولوجي الذي يتم التغيير في داخله . فاذا كان التحول عميقا ، وكانت الايديولوجية التي تحكمه ذات ابعاد ومضامين تستجيب للاحتياجات العامة للتغيير كما تعبر عنها الغالبية العظمى في المجتمع ، أمكننا أن نسمي ذلك ثورة . اما اذا كان التغيير شكليا ، وكان نقل السلطة يتم اساسا لحساب فئة طامعة في الحكم ، او كانت الايديولوجية التي يروج لها فارغة من أي محتوى اجتماعي حقيقي ، فان هذا الوضع لا يمكن وصفه الا انه مجرد انقلاب لا اكثر .

وبعد هذا التمييز بين موضوعي الثورة والانقلاب ، يحاول المؤلفان أن يقدموا تحليلا لأسباب الثورات وكذا الظروف البيئات التي تنشأ فيها . وهما يؤكدان في بداية تحليلهما أن الثورات لا تظهر بطريقة عفوية ، وانما تنبثق من صميم الاستجابات وردود الفعل الانسانية تجاه الازعاج المتغيرة للبيئة بمفهومها السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي . الخ . ولا تقتصر ابعاد البيئات التي تحدث فيها الثورات على النواحي الداخلية بل تتعداها الى الظروف الدولية التي تؤثر على نحو او آخر في تطور هذه الظواهر الثورية .

أن ينبثق من أحد المصادر التالية : فهو قد ينشأ لأسباب ذاتية أو تلقائية يولدها تيار الأحداث التي تحيط بعملية التغيير ، كما قد ينشأ العنف نتيجة تفوض الأجهزة التي تقوم على تنفيذ القانون وفرضه ، فانها يراها يعني اطلاق تيار العنف دون ضوابط تردعه او تستطيع تجميده وايقافه . وفي حالات اخرى يكون العنف نتيجة تدبير سابق . بمعنى أنه يشكل الاداة الرئيسية التي يتركز عليها احداث التغيير المطلوب .

ويقترن بتنوع مصادر العنف اختلاف مماثل في كثافة هذا العنف ، ومدى استمراره ، والكيفية التي يستخدم بها ، وكل هذه أمور تنتج أساسا بسبب الاختلاف في التجارب التاريخية وفي مستويات النمو السياسي والاقتصادي والثقافي للبيئات التي يحدث فيها هذا العنف .

وفي هذه النقطة ينتقل المؤلفان الى التمييز بين الانقلاب Coup D'Etat ، والثورة Revolution فبالنسبة للانقلاب هو عملية احلال لمجموعة حاكمة بمجموعة أخرى ، ويتم ذلك اما بالاستخدام الفعلي للعنف او التهديد باستخدامه ، وغالبا ما يتم هذا بشكل غير متوقع اطلاقا . ومن أمثلة الانقلابات غير العنيفة ، الانقلابات العسكرية في أمريكا اللاتينية، والانقلاب التركي في عام ١٩٦٠ ، والانقلاب ايوب خان في الباكستان عام ١٩٥٨ ، والانقلاب العسكري الذي حدث في غانا في عام ١٩٦٦ . الخ . اما عن الانقلابات العنيفة فمن امثلتها : انقلاب السلال في اليمن في عام ١٩٦٢ ، والانقلابات التي حدثت في العراق في عامي ١٩٥٨ ، ١٩٦٣ ، والانقلاب الذي حدث في نيجيريا في عام ١٩٦٦ . وهناك انقلابات تتم بطريقة غير عنيفة ، ولكن استخدام العنف يظهر في مرحلة لاحقة على وقوعها ، مثلما حدث بعد انقلاب موسولينى في ايطاليا عام ١٩٢٢ ، وانقلاب اتاتورك في تركيا عام ١٩٢٣ ، وانقلاب شيانج كاي شيك في الصين عام ١٩٢٧ ، وانقلاب اندونيسيا عام ١٩٦٥ .

والانقلاب هو الاستيلاء على مراكز السلطة السياسية في الدولة وادوات القسر التي تتركز عليها ، وليس ضروريا أن يؤدي الانقلاب الى

برنتون، وجيمس دافيز، وارثر لويس الذى يقول ان قيام فئات اجتماعية واقتصادية جديدة ، لا سيما فى الدول حديثة العهد بالاستقلال ، والتغير الذى يحدث فى الأنماط التقليدية للدخل ، وعدم توازن النمو الاقتصادى ، والتفاوت فى توزيع الثروة ، كل هذا يؤدى الى القلاقل والثورات . وباختصار يمكن القول بأن كل هؤلاء الكتاب والمحللين يتفقون فى أن اتجاه الجماهير من واقعها الاقتصادى وظروف حياتها المادية ، هو من أهم العوامل التى تقع بسببها الثورات . والمصدر الآخر للثورة يكمن فى النزاعات والصراعات السياسية الداخلية التى كثيرا ما تظهر بسبب انفصال النظام السياسى عن قاعدته الاجتماعية المتغيرة . وفى حالات أخرى تحدث الثورة بسبب ضعف النظام السياسى وعدم قدرته على مواجهة تحديات المشاكل التى تظهر فى الدولة . ويكون هذا الضعف من الحوافز القوية التى تدفع الى محاولة تغيير هذا النظام والاستيلاء على السلطة السياسية .

وفى مكان آخر يتحدث المؤلفان عن مراحل الثورة وهما يشاركان **جودفرى التون** اعتقاده بأنه لا يمكن تحديد نقطة البدء فى نمو أى ثورة من الثورات ، لأن للثورات جذورا تمتد الى الماضى الذى قد يصبح من المتعذر التعرف على اطواره الزمنى الحقيقى . ونفس هذا الراى اكده **كرين برنتون** الذى ذهب بالأمر الى حد أن قال « ان المراحل المبدئية للثورة لا يمكن تحديدها حتى بواسطة الثوار انفسهم » ، على أنه فى حالات كثيرة تكون البداية المعروفة لثورة من الثورات هى وقوع انقلاب ، ثم يتبع ذلك تطور هذا الانقلاب الى ثورة اجتماعية . وفى حالات أخرى تجيء الثورة نتيجة حدوث بعض الاضطرابات العنيفة ومنها تبرز الزعامات التى تقود هذه الثورات ، ومن أمثلة ذلك : الثورة المكسيكية فى عام ١٩١٠ ، وتورة بوليفيا فى عام ١٩٥٢ .

واذا تجاوزنا هذه المرحلة المبدئية للثورة الى المرحلة التى تليها ، فانها المرحلة التى يطلق عليها المؤلفان « مرحلة العنف الثورى » ، اذ أن حدوث الثورة يستتبعه تدمير النظام القديم ، واستبعاد المجموعة الحاكمة التى كانت تقوده وتوجهه ،

وبالنسبة لاسباب الثورات فان حصرها كما يقول المؤلفان عملية صعبة ، نظرا للتعقيد الشديد الذى تتصف به ظاهرة الثورة ، وان كان هناك بعض الدارسين ممن حاولوا أن يحددوا هذه الاسباب ، فمنهم مثلا من يميز بين العوامل البعيدة المدى التى تزيد من درجة السخط وعدم الاستجابة للاوضاع القائمة ، والعوامل المباشرة اى التى تعجل باحداث هذا التغير . او بمعنى آخر هناك اسباب اساسية واسباب ثانوية . ويجيء فى مقدمة هذه الاسباب الاساسية - كما يقول شارلز جونسون - اختلال توازن النظام الاجتماعى بشكل حاد مع عدم اتخاذ اجراءات تصحيح هذا الاختلال او تخفف من حدته ، وبذا يصبح استمراره امرا متعذرا ، ومن هنا تظهر الثورة ، كأداة لاستبدال هذا النظام بأخر اكثر توازنا واكثر استجابة وارضاء للاحتياجات الاجتماعية المتغيرة . اما الاسباب الثانوية فهى الملابس التى تسرع بوقوع الثورة واصدق ما يمكن ان يقال عنها هى انها عوامل تفجير .

ونفس هذه التفرقة يقرها **هارى ايكشتين** الذى قسم اسباب الثورة الى نوعين : الاسباب الاساسية او الحقيقية التى تخلق ارادة التغير وتبرز الحاجة الملحة اليه ، والاسباب التى تؤدى الى نشوب الثورة تحت تأثير ظرف من الظروف .

وبوجه عام يحاول المؤلفان تحليل اسباب الثورات فيما يلى : هناك أولا السيطرة الأجنبية ، سواء أكانت سياسية ام اقتصادية ، فهى تؤدى الى تفذية الاحساس بالتبعية وخلق التصميم على ضرورة انهاء هذه الرابطة غير المتكافئة التى تقوم على اساس الاستغلال غير العادل لدولة من الدول . ومن أمثلة ذلك معظم الثورات المعادية للاستعمار التى حدثت فى آسيا وأفريقيا ، أو الثورات التى حدثت ضد التسلط الشيوعى فى المجر وبولندا عام ١٩٥٦ . اما المصدر الثانى فهو الظروف الاقتصادية وهى الموضوع الذى تركزت حوله تحليلات كارل ماركس الذى ربط الثورة الاجتماعية بالعوامل المادية والاقتصادية . وكذلك هناك عدد من المفكرين الذين يقبلون أهمية هذا العامل فى تفذية الثورات ومنهم **الكسيس وتوكفيل وجودفرى التون ، وكرين**

وهناك مفكر آخر مثل **أريك هوفر** الذي أمكنه أن يحصر خصائل القيادة الثورية في حوالي اثنتي عشرة خصلة ، وإن كان قد اعتبر أربعاً منها خصلاً أساسية وهي : (١) الجرأة التي تصل الى حد النهور ، (٢) العدرة على اجتذاب واستقطاب ولاء مجموعة من الأفراد المتحمسين ، (٣) القدرة على توحيد الألباع وضم الصفوف وراء هذا القيادات ، (٤) التعصب في الاعتقاد بأنها - أي هذه القيادات - هي وحدها التي تملك الحقيقة وأنه ليست هناك حقيقة أخرى بجانبها .

ومن بين الصفات الأخرى التي حددها **هوفر** للقائد الثوري : الإرادة الحديدية ، والاعتقاد بأنه الإنسان الذي اختارته الأقدار لهذه المهمة الثورية، وجاذبيه الشخصي Charisma التي تمكنه من فرض الطاعة العمياء على تابعيه ، والقدرة على تفهم واستيعاب الطبيعة الإنسانية . ويستبعد هوفر من هذه الصفات القيادية : الذكاء الخارق، والأصالة ، ونبل الشخصية ، وهو يرى أنها ليست مقومات ضرورية للقيادات الثورية ، لأن هذه الصفات تنضائل وتفقد تأثيرها بجانب صفات أخرى : مثل الصلف ، والنزعة المتمردة على العالم القائم، والاستهانة بآراء الآخرين أو حتى احتقارها. وهتلر وموسوليني يعطيان مثلاً واضحاً على ذلك .

أما المؤلفان فانهما يخلصان من ذلك كله الى القول بأن هناك عدة خصائص تجمع بين القادة الثوريين ، ومنها أن هؤلاء القادة يجب أن يكونوا على قدر معين من التعليم وليس ضرورياً أن يكونوا مثقفين Intellectuals كما يجب أن يكونوا قادرين على خلق أيديولوجية نبع عن أفكارهم وترجم سخطهم على الواقع الذي يسعون الى استبداله .

وحول خصائص التابعين ، يقول المؤلفان ، إن الثورات الاجتماعية تتميز بعدموجود فوارق أساسية في صفات القادة والتابعين ، بعكس الحال مع الانقلابات التي تظهر فيها هذه الفوارق والاختلافات فالثورة الاجتماعية تجيء تعبيرا عن أوضاع معينة ينفع بها القادة والتابعون على حد سواء ، بعكس الانقلابات التي تجيء تعبيرا عن أوضاع تشعر بها أقلية مغامرة ، ومن ثم يكون هناك مجال لظهور اختلافات في هذه الخصائص والصفات .

وبجانب هذه الملاحظة التي يبديها المؤلفان حول خصائص التابعين في كل من حالتي الثورة

وهذه المجموعة لا تستسلم بسهولة للثورة ، وإنما تلجأ الى أسلوب المقاومة باستخدام العنف المضاد، وهذه المقاومة التي يبديها العديم ازاء الجديد هي التي تحل على هذه المرحلة طابع العنف . وفي هذه المرحلة التالية على وقوع الثورة مباشرة تحدث اشياء أخرى كثيرة منها تدمير الولاءات والارتباطات الايديولوجية والسياسية بسطام الذي تغير ، واستبدالها بولاءات سياسية وايدولوجية جديدة ، كذلك يتم الترويج لقيم معينة مضادة لقيم النظام المنهار ، ووضع دستور جديد يكون بمثابة وعد بالتغييرات الكبرى التي ستنفذها الثورة .

وعلى العموم فن هذه المرحلة هي مرحلة اختلال عنيف بين ما تحاول الثورة القضاء عليه ، وبين ما تحاول ان تستحدثه وتدفع به الى الوجود ، أو بمعنى آخر ، فان طبيعة هذه المرحلة هي انها عملية هدم وبناء ، هدم للقديم وبناء للجديد .

وتعقب ذلك مرحلة أخرى ، هي مرحلة ما بعد استقرار الثورة وتخلصها من كل مراكز المقاومة القديمة ، وهذه المرحلة تتركز في محاولة تثبيت كيان الثورة ، وايدولوجيتها ، وقيمها ، ومؤسستها ، وتوفير الاستقرار الضروري لاحداث التغييرات التي بسببها قامت الثورة .

ثم ينتقل المؤلفان بعد ذلك الى مناقشة نقطة حيوية أخرى تتعلق بخصائص القادة الثوريين ، وكذلك خصائص التابعين الذين ينتظمهم اطار الثورة . وهما يطرحان تساؤلاً مبدئياً عما اذا كان هناك حقيقة ما- يمكن أن نسميه بالنموذج الثوري في القيادات . وللإجابة على هذا التساؤل يلجآن أولاً الى استعراض بعض مما كتب في هذا الخصوص . **فكرين برنتون** مثلاً يقول ان هناك بعضاً من الثوار الذين لا يختلف سلوكهم عن سلوك المجرمين في المجتمعات المستقرة ، وإن لم يكن هذا النموذج هو المسيطر بالضرورة على سلوك القيادات الثورية . وتستند نظرية **كرين برنتون** على أن معظم هؤلاء الثوار ينحدرون من أصول اجتماعية غير راقية . أما **جودسبيد** فهو يعتقد ان القادة الثوريين يختلفون عن الأفراد العاديين في أنهم يجمعون بين قوة التصميم وعدم المرونة أو العناد في التعبير عن آرائهم السياسية ، هذا بالإضافة الى طبيعتهم العاطفية غير العادية ، واقتناعهم المطلق بصحة القضايا التي يدافعون عنها ويروجون لها .

الايدولوجية الثورية ، فيذكر ان أنه لا يمكن أن يكون هناك ثورة بدون دليل أو تبرير نظري وايدولوجي يلزمها ، حتى يعطيها مضمونا يحدد اتجاهها من قضية التغيير التي تطرحها على المجتمع . وهذه هي الحقيقة التي أشار اليها لينين حين قال انه ليس هناك عمل ثوري بدون نظرية بورية .

وظيفة الايدولوجية ، كما يحللها المؤلفان ، هي تبرير العنف الذي يصاحب قيام الثورة ، كما انها الاداة التي تستخدم في تبرير عملية التدمير للنظام القديم ، وتحديد معالم التغيير الذي سيتم بعد نفل السلطة السياسية من مراكزها القديمة الى مراكزها الجديدة .

ورغم هذه الاهمية لدور الايدولوجية في الثورة فان مضمون هذه الايدولوجيات الثورية يتفاوت تفاوتاً كبيراً من ثورة الى أخرى . فالثورة البولشفية ارتكزت على ايدولوجية ذات أبعاد وافتراسات نظرية كثيرة متسابقة ، بينما استندت الثورة الامريكية على وثيقة نظرية واحدة هي اعلان الاستقلال ، وكذلك الثورة الفرنسية التي اقترنت باعلان حقوق الانسان ، والثورة المصرية التي اقترنت بكتاب فلسفة الثورة .. وهكذا . وفي رأى المؤلفين ان النورتين الفرنسية والروسية هما من أبرز الثورات التي تولدت عنها ايدولوجيات ولم تكن احداثهما العاصفة الا نتاج تراكمات ايدولوجية على مدى سنوات طويلة سابقة على وقوعهما .

ويتناول الكتاب بالتحليل عناصر أبرز الايدولوجيات الثورية التي شهدتها المجتمعات الانسانية المعاصرة ، وهي الايدولوجية الماركسية ، والايدولوجيات القومية ، والايدولوجيات الثورية العارضة أو التي ليس لها مضمون محدد أو محتوى متكامل ، وانما تستحدث على نحو يستطيع ان يبرر ما حدث وهي ما يطلق عليه Make - Shift Idea - Logy وهذا النوع الأخير من الايدولوجيات - كما يؤكد المؤلفان - هو النتاج العملي لجو الفوضى والاضطراب الذي تخلقه بعض الثورات بحسب ظروفها والبيئات التي تنشأ فيها ، وعلى ذلك فهي تختلف من وقت الى وقت ، ومن شعب الى شعب .

والجزء الاخير من الكتاب هو بمثابة دراسة تطبيقية مقارنة لعدد من الثورات التي حدثت في بعض أجزاء من العالم ، هي على التحديد أمريكا

والانقلاب ، فان هناك كتابا آخرين ممن تصدوا لهذه النقطة بالتحليل . ومنهم أريك هوفر الذي جعل عدة خصائص رأى ضرورة توافرها في التابعين الذين يقفون وراء القيادات الثورية ومنها: قوة الشعور بالخيبة والمرارة من جراء استمرار نظام معين . وتوافر الرغبة الأكيدة في تدمير هذا النظام واستئصال جذوره ، هذا الى جانب صفات أخرى مثل الخضوع والطاعة والاستعداد الكامل لتنفيذ ما يطلب منهم من مهام وتكليفات . وهناك أيضا هوبز بوم الذي يرى ضرورة وجود نزعة مثالية خيالية في هؤلاء التابعين ، لأنه بدونها لا يمكن أن تحدث ثورات كبرى ، ويضرب مثلاً لذلك بالثورتين الفرنسية في عام ١٧٨٩ ، والروسية في عام ١٩١٧ .

وبوجه عام ، ينظر المؤلفان الى فئات الفلاحين على أنها أقل فئات المجتمع ثورية ، وذلك لكونها بعيدة عن التأثير بالايدولوجيات التي تغذى الرغبة في التغيير الاجتماعي ، بعكس الفئات العمالية التي تقطن المدن ، فهي بحكم تنظيمها وانفتاحها على الأفكار والايدولوجيات المختلفة ، تكون هدفا سهلا للدعايات الثورية ، وتربة خصبة لنمو الثورة وازدهارها .

وهذا الاعتقاد من جانب لايدن وشميت يلتقي مع تحليلات النظرية الماركسية التي ترى في العمال أو طبقة البروليتاريا ركيزة الثورة وعمودها الفقري ، وذلك بسبب قوة احساسهم بالظلم والاستغلال الواقع عليهم من طبقة البورجوازيين المملكين لادوات الإنتاج من جهة ، وبسبب قدراتهم التنظيمية العالية والكتسية من واقع دورهم الخاص في العملية الانتاجية من جهة أخرى ، ولكن اذا أخذنا بهذا المعيار الماركسي في التفرقة بين العناصر الثورية ، والعناصر غير الثورية فان ذلك يعني تجميد احتمالات الثورة الاجتماعية في المجتمعات الزراعية أو غير الصناعية ، على الرغم من أنه قد تكون هناك مصادر للاستغلال الاجتماعي لا تقل في ضراوتها عن الاستغلال الذي عناه ماركس ، الأمر الذي يجعل من الاحساس بضرورة التغيير أمراً ملحاً . والأمر الأكثر واقعية وموضوعية ، من وجهة نظرنا هو أن ينظر الى المشكلة برمتها من زاوية الظروف الذاتية لكل مجتمع ، وما اذا كانت الأنظمة السياسية والاجتماعية السائدة تستجيب أولا تستجيب للاحتياجات الاجتماعية العامة .

وفي فصل آخر من الكتاب يتحدث المؤلفان عن

استخدام العنف للاطاحة بدكتاتورية **دياز** القائمة في المكسيك آنذاك .

وهذه الثورة المكسيكية العظيمة التي تزعمها **فرانثيسكو ماديرو** أطلقت القوى الاجتماعية من عقلاها بشكل اتاح اعادة تصميم الهيكل الاجتماعي وما يربط به من اوضاع وعلاقات على نحو جد مختلف .

أما شخصيه ماديرو ، الذي لم يكن قد تجاوز حينذاك الحادية والثلاثين من عمره ، فلم تكن من الطراز الثوري بالمعنى الصحيح وأن كانت قيمته قد تركزت في أنه استطاع ان يظهر كشخصية قومية ، وكرمز يمكن أن يجمع حوله الشعب الساخط على الأوضاع التي خلفتها الدكتاتوريات الجائرة في المكسيك وبدون هذه المعاني التي كانت ترمز اليها شخصية ماديرو ، كان من الممكن لدكتاتورية **دياز** أن تجهز على بواذر الثورة التي بدأت تنتشر في أجزاء متفرقة من الدولة .

وثورة المكسيك هذه لم تكن لها ايديولوجية ثورية تحدد طابعها العام من الناحيتين السياسية والاجتماعية ، كما لم تعلن عن أي برنامج ثوري ذي أبعاد ومضامين دولية ، كما حدث مع بعض الثورات وبالأخص الثورتين الفرنسية والروسية . وربما كان ذلك راجعا الى كونها ثورة محلية تمت في ظروف مكسيكية خالصة ، وكانت موجهة بالدرجة الأولى الى تغيير واقع الشعب المكسيكي نفسه .

وقد استطاعت هذه الثورة خلال مراحل تطورها المختلفة أن تقلل من استخدامات العنف الى الحد الأدنى الضروري الذي يستوجبه أمن الثورة ويهيئ لها القدرة على الاستمرار . وقد أمكن تجنب الاسراف في استخدام العنف ، رغم أن الثورة كانت قد بدأت تنفذ سلسلة من برامج الإصلاح الاجتماعي الجذري . والذي جعل تجنب العنف المتطرف أمرا ممكنا هو طبيعة العناصر التي هيمنت على قيادة الثورة ، فقد كانت كلها عناصر معتدلة ، استطاعت أن تبعد الفئات المتطرفة عن التأثير في اتجاهاتها واساليبها . وطيلة هذه المراحل التي قطعها تطور الثورة المكسيكية أمكنها أن تبلور عددا من الأفكار التي استخدمت كأداة لتوجيه الحكم . وقد استقرت هذه الأفكار واكتسبت من القوة والاحترام ما جعلها موضع القبول التام حتى من قبل الزعامات الحاكمة حاليا .

وبالنسبة للثورة التركية التي قادها مصطفى كمال أتاتورك في عام ١٩٢٣ فإنها لم تكن ثورة

اللاتينية ، والشرق الأوسط ، وهذه الثورات هي الثورة المكسيكية في عام ١٩١٠ ، والثورة الثوبية في عام ١٩٥٩ والثورة التركية في عام ١٩٢٣ ، والثورة المصرية في عام ١٩٥٢ . وربما كان اختيار هذا النطاق الجغرافي بالذات راجعا الى خبرة المؤلفين به أكثر من غيره ، حيث أن أحدهما وهو الدكتور كارل لايدن هو أستاذ علم الحكومات بمركز دراسات الشرق الأوسط التابع لجامعة تكساس وهو صاحب خبرة طويلة ومتعمقة بأحوال منطقة الشرق الأوسط ، أما الدكتور كارل شميث فهو أستاذ علم الحكومات بنفس الجامعة ، وهو خبير في الشؤون السياسية لأمريكا اللاتينية ، وله فيها عدة مؤلفات أهمها : الشيوعية في المكسيك ، وديناميكات السياسة والحكم في أمريكا اللاتينية .

وقد اتبع المؤلفان في اجراء هذه الدراسة المقارنة نهجا منظما Systematic أي أنهما حاولا دراسة كل ثورة من خلال المقاييس النظرية التي اسهبا في عرضها وتحليلها في الجزء الاول من هذا الكتاب ، وهي على وجه التحديد :

(١) ظاهرة القوة والعنف وما اذا كانت تدخل ضمن خصائص أي من هذه الثورات ، أي هل تم اللجوء الى العنف أو أن الثورة قد حدثت بطريقة سلمية ؟

(٢) الأسباب التي أدت الى نشوء كل واحدة من هذه الثورات .

(٣) مراحل التطور المختلفة التي قطعتها كل ثورة ، والخصائص والمسئوليات التي اقترنت بكل مرحلة .

(٤) طبيعة القيادات ومجموعات التابعين الذين ينظمهم الإطار الثوري .

(٥) ايديولوجية الثورة .

وفد انتهت هذه الدراسة المقارنة الى اعطاء بعض النتائج الحيوية حول كل واحدة من هذه الثورات بطريقة تحدد معالمها العامة في النهاية .

فبالنسبة للثورة المكسيكية في عام ١٩١٠ كانت من أكثر هذه الثورات عنفا ، ويرجع ذلك الى أن ظاهرة العنف المتطرف كانت الطابع المميز للسياسة المكسيكية حتى أواخر القرن التاسع عشر ، وكان النظام الداخلي يركز في الأساس على عنصر الكبت السياسي . ولذا فإنه لم يكن هناك ثمة مفر من

٤ - تركيز السلطة الاقتصادية وسلطة التخطيط الاقتصادي في يد الدولة
Etaism

٥ - الفصل الكامل للدين عن الدولة
Secularism

٦ - الثورية أى أن الثورة مستمرة وأنها لم تكن لتنتهي بمجرد حدوثها ، بل أنها ظاهرة تتطور مع الوقت .

وإذا ما تعمقنا في تحليل التأثيرات وردود الفعل التي تسببت عنها هذه الثورة في خارج تركيا ، فإن هذه التأثيرات ، في رأى المؤلفين ، كانت أوضح وأقوى ما تكون في إيران وأفغانستان . ففي إيران قام رضا خان بانقلاب في عام ١٩٢١ ، ثم أعلن نفسه شاهاً لإيران في عام ١٩٢٥ ، وقد اقتبس رضا شاه كثيراً من أفكار أتاتورك ومبادئه ، وكذلك فعل نفسى الشاه آمان الله ملك أفغانستان .

بعد ذلك ينتقل المؤلفان الى تحليل الثورة المصرية في عام ١٩٥٢ ، فيقولان ان هذه الثورة تمت دون عنف ودون اراقة دماء . ويرجع ذلك في رأيهما الى أن الطابع الغالب على تاريخ السياسة في مصر ، هو طابع المسالمة وعدم العنف .

وفيما يتعلق بالاسباب التي أدت الى تفجير هذه الثورة فمنها : مظاهر الخلل والانهيار شبه الكامل التي أصابت أجهزة الحكم قبل الثورة ، وفقدان النظام القديم كل مقدرة حقيقية على مجابهة المشكلات الحيوية المرتبطة بواقع الحياة المصرية ، فالملك السابق فاروق لم يكن عنده أدنى شعور بالمسؤولية ، كما أن السواد الأعظم من الشعب كان يحيا حياة الشظف والتخلف ، بالإضافة الى أن الاحتلال الأجنبي كان جائماً على صدر مصر ، ثم هناك المرارة القاسية التي خلقتها الهزيمة القاسية في حرب فلسطين في عام ١٩٤٨ ، والتي جرحت كبرياء الجيش وأوجدت فيه شعوراً بالذلة والمهانة .

ويقول المؤلفان انه ما من عامل كان له أكبر الاثر في التعجيل بوقوع هذه الثورة مثل الفساد الذى كان ضارباً أطنابه في صفوف الجيش ، وبخاصة على مستوى القيادات ، وقد ولد هذا الفساد سلسلة من ردود الفعل النفسية العنيفة في أوساط صفار الضباط الذين كانوا ينتمون بطبيعة تكوينهم الاجتماعي الى الطبقات المتوسطة ، وبدأ هذا أوضح ما يكون بعد عام ١٩٤٨ ، أى في أعقاب الهزيمة في حرب فلسطين . وقد شهدت هذه

مهيئة على العنف كما حدث في غيرها من الثورات . أما عن الاسباب التي قادت اليها فهي ترجع الى حاله السخط التي عمت تركيا عدة أجيال ، وأن كان الذى حركها واسرع بها هو هزيمتها في الحرب العالمية الأولى وتحلل امبراطوريتها وانهيارها ، والاستيلاء على ممتلكاتها ، واحتلال جانب هام من الاراضي التركية نفسها بواسطة الدول الأجنبية ، وهي أمور نتج عنها أن أصيبت مؤسساتها السياسية بما يشبه الشلل التام .

ويرجع نجاح أتاتورك في قيادة هذه الثورة الى كونه البطل العسكى الحقيقي الذى برز من الحرب ضد الغزو والاحتلال الأجنبي لتركيا ، وهو الذى استطاع أن يجسد ارادة المقاومة في وقت كان كل ما فيه يدعو الى قبول الهزيمة والاستسلام للامر الواقع ، وهذه الحقيقة هي التي أدت الى تركيز جانب هائل من الولاء السياسي للشعب التركي في أتاتورك ، كما أنها هي التي أدت الى الإبقاء عليه في مركز السلطة والقيادة دون منازع .

وبعد نجاح ثورة أتاتورك أخذ يحولها من الطابع الوطني البحت الى النواحي السياسية والثقافية ، وهو لم يكن معنياً بالأمور الاقتصادية بقدر ما كان معنياً بنقل تركيا الى دائرة الحضارة والثقافة الغربية ، ومحو كل أثر لثقافتها الشرقية التي اعتقد أنها كانت السبب المباشر وراء تخلفها وما ألم بها من هزائم ونكبات .

وقد أدى ذلك بأتاتورك الى تنفيذ العديد من البرامج التي كانت لها أصداء واسعة داخل تركيا وخارجها .

أما عن ايديولوجية ثورة أتاتورك فانها تبلورت على شكل عدد من الحجج والأفكار التي استخدمت في تبرير التغييرات التي استحدثتها الثورة ، وعموماً يمكن تحديد عناصر الايديولوجية الكمالية في ستة عناصر متميزة هي :

١ - التمسك بالمبدأ الجمهورى .

٢ - القومية .

٣ - الشعبية Populism ، بمعنى تدمير الامتيازات الاجتماعية والتركيز على معيار الكفاية الفردية ومبدأ الفرص المتكافئة للجميع دون ما تمييز .

د - ايمان لا يتزعزع بالله ورسله وكتبه المقدسة التي نزلت لتهدى الاسنان الى الحق والعدل .

ثم يعرض المؤلفان للمحن التي صادفتها الثورة المصرية ، فيقولان ان هذه الثورة قد مرت بعدد من المحن والازمات ، وان كان أبرزها تدخل مصر العسكرية في اليمن الذي خلق لها العديد من المشاكل ، ثم هزيمة مصر مرتين أمام إسرائيل في خلال عشر سنوات .

وينتهي المؤلفان من تحليلهما الى القول بأن هذه الثورة كانت اهم ثورة وقعت في تاريخ العرب الحديث ، ويرجع ذلك الى عمق التأثيرات التي خلفتها لا في الشرق الأوسط فحسب ، وانما

في اجزاء ومناطق أخرى من العالم ، وان كانت الهزيمة التي حدثت لمصر سنة ١٩٦٧ قد حدث من هذا التأثير واضعفته الى حد كبير .

ومن الثورة المصرية ينتقل المؤلفان الى تحليل الثورة الكويتية في عام ١٩٥٩ فيقولان انها ابشعت من صميم الأوضاع المنهارة التي وجدت في كوبا قبل الثورة ، ومنها : سيطرة الشيوعيين بخيبة الامل ، والقلق والتوترات الاجتماعية ، والفوضى الاقتصادية ، وشعور المتغيبين بالعزلة .. الخ . وقد ظهر فيدل كاسترو ليمهد الطريق أمام التغيير الثوري الشامل ، واهم ما يميزه كقائد ثوره هو انه رجل قول وعمل في الوقت نفسه ، فهو الذي استطاع ان يدير ويخطط للثورة التي اقتلعت دكتاتورية باتيستا من جذورها ، كما أنه هو الذي وضع الاساس لما سيكون عليه حال كوبا بعد تدمير النظام القديم ونجاح الثورة .

وثورة كاسترو في كوبا أمكنها ان توفر ايدولوجية ثورية وبرامج وشعارات تستطيع ان تبرر التغيير الثوري الذي كانت بصدد أحداثه ، كما انها بذلك وضعت المقاييس التي يمكن بواسطتها ترشيدها كل ما تلجأ اليه الثورة من سلوك وأفعال . ومن خصائص الثورة الكويتية أنها لم تلتزم بقروالب وصيغ ايدولوجية متزمتة ، وانما حاولت ان تحور فيها بما يضيف الى التجارب والايدولوجيات الثورية عناصر مستمدة من واقع التجربة الكويتية نفسها .

ويضيف المؤلفان انه لم يحدث في تاريخ أى من الثورات الحديثة في العالم أن بدا لقائد واحد مثل هذا التأثير الذي يمارسه كاسترو على ثورة كوبا ،

الفترة نوبة متزايدة من العنف السياسي الذي وصل اقصاه مع حريق القاهرة في يناير ١٩٥٢ ، ودنت الفترة التي اعقبت هذا الحريق مليئة بالاضطراب وعدم الاستقرار السياسي والتغيير المستمر في الحكومات ، وقد انتهت في يوليو ١٩٥٢ بوفوق الثورة .

وبنسبه للايدولوجية الثورية وعناصرها الرئيسية ، فانه ولما يقول المؤلفان ، لم يكن للقائمين بالثورة في ذلك الوقت فكرة واضحة عن مهية الثورة الاجتماعية ، وانما كانت الفترة التي تلت قيام الثورة ولمدة عامين تقريبا ، متركزة على النواحي السياسية الداخلية التي انتهت ببروز جمال عبد الناصر كزعيم لمصر .

على أن الثورة بدأت تطور لها ايدولوجية فيما بعد ، وهي الايدولوجية التي أصبحت تعرف بالاشتراكية العربية التي قامت على تامين الصناعات ورؤوس الاموال ، وتنفيذ برامج الاصلاح الزراعي ، والاخذ بمبدأ مركزية التخطيط الاقتصادي ، واصدق وصف لهذه الايدولوجية الميثاق الوطني الذي وضع في عام ١٩٦٢ والذي أوضح أن هناك مبادئ ستة قامت بسببها ثورة يوليو عام ١٩٥٢ ، وهذه المبادئ هي :

- ١ - القضاء على الاستعمار وأعوانه من الخونة المصريين .
- ٢ - القضاء على الاقطاع .
- ٣ - انتهاء سيطرة رأس المال على الحكم .
- ٤ - اقامة العدالة الاجتماعية
- ٥ - اقامة جيش وطني قوى
- ٦ - اقامة الديمقراطية السليمة .

وقد أوضح الميثاق الوطني أن هناك عدة أوضاع هيأت الطريق نحو تنفيذ مبادئ الثورة هذه ، وفي مقدمتها :

أ - وجود ارادة التغيير الثوري التي ترفض أى قيد يحد من حرية الجماهير .

ب - وجود طليعة ثورية أمكنها ان تصل الى السلطة ، وتستخدمها لا لخدمة المصالح الاثنية لطبقة معينة ، وانما لخدمة الشعب كله على اختلاف فئاته .

ج - وجود عقل مفتوح لكل التجارب الانسانية يأخذ منها ويعطيها دون ما تعصب أو تحيز .

المفككة اجتماعيا وسياسيا كانت باستمرار التربة الخصبة لنمو الثورات ، وهي ستظل هكذا . كذلك فان المشكلات الداخلية والخارجية التي تعاني منها البلاد التي استقلت حديثا تضغط على كثير منها في اتجاه الثورة .

ويضيف المؤلفان الى ذلك قولهما بأنه على الرغم من أن الثلث الأخير من القرن العشرين يبدو مليئا بالثورات ، إلا أن هذه الثورات ستختلف من منطقة الى أخرى ، فاحتمال هذه الثورات في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية وأستراليا والاتحاد السوفيتي أقل منه في مناطق أخرى مثل أمريكا اللاتينية وآسيا وأفريقيا والشرق الأوسط وذلك بسبب سوء الأحوال الاقتصادية ، وضعف الهياكل السياسية والاجتماعية التي تجعل من الثورة في هذه المناطق الأخيرة الحل الذي يستطيع أن يحسم هذه التناقضات . ومعنى هذا كله هو أننا مقبلون ، ولا ريب ، على عصر جديد يشهد العالم فيه اندلاع الثورات ، بمعدل وعلى نطاق لم يحدث قط من قبل في تاريخ المجتمعات الإنسانية .

هذا باختصار أهم ما ورد في الكتاب من أفكار ، وإذا كان لنا من ثمة ملاحظات على هذا الكتاب سواء من ناحية المادة التي اشتمل عليها ، أو منهجها في التحليل ، أمكننا أن نقول أن الكتاب لم يوف هذه الظاهرة حقها من البحث والتحليل ، وينطبق ذلك على كل من الجوانب النظرية والتطبيقية التي تعرض لها هذا المؤلف .

وأغلب الظن أن الكتاب وضع لاعطاء فكرة عامة عن موضوع الثورة ودورها في المجتمعات الحديثة ، ولم يحاول التعمق في دراسة مختلف جوانبها الفلسفية والإيديولوجية والإنسانية والسيكولوجية والاجتماعية والسياسية ، على نحو يجلوكل غوامض هذه الظاهرة المعقدة . ومن ناحية أخرى ، فإن الثورات التي اختيرت للتحليل تمثل عينة محدودة ومتحيزة من الثورات التي وقعت في القرن العشرين ، وقد تجاهلت ثورات هامة حفرتها لها أخدودا عميقا في مجرى التطور الإنساني ، ومن أمثلتها الثورة البولشفية في عام ١٩١٧ ، والثورة الصينية في عام ١٩٤٩ . الخ .

ورغم هذه الهنات ونقاط الضعف ، استطاع الكتاب بما احتواه من جهد علمي قيم أن يلقي بعض الضوء على واحدة من أخطر الظواهر التي ظلت تؤثر في تطور المجتمعات الإنسانية على مر الأزمان ، وبخاصة في النصف الثاني من القرن العشرين .

وبدون قيادة وزعامة كاسترو ، فريما لم تكن الثورة الاجتماعية لتحدث في كوبا بالشكل الذي حدثت به ، وكان أقصى ما يمكن عمله هو إنهاء دكتاتورية باتيستا ، والعودة بالأوضاع السياسية والاقتصادية الى ما كانت عليه قبل وصول باتيستا الى الحكم ، وهي أوضاع لم تكن لتفيد منها أولا وقبل كل شيء إلا الطبقات العليا والوسطى في المجتمع الكوبي .

والى كاسترو ورفاقه القليلين ، يرجع الفضل في تعبئة قوى الجماهير وراء الثورة بعد أن تحقق النصر على النظام القديم ، معتمدين في ذلك على البرامج الراديكالية في الإصلاح الاجتماعي التي قاموا بتنفيذها مستجيبين في ذلك لحاجات الجماهير ومطالبها الملحة ، ولكن في اطار الايديولوجية ، وبالاساليب التي اعتقدوا انها أكثر مقدرة على أرضاء هذه المطالب الجماهيرية من غيرها .

ومن الخصائص الأخرى التي تنفرد بها الثورة الكوبية الى جانب مرونتها الايديولوجية ، هو أن المجموعة القائدة أو الحاكمة استطاعت أن تبقى على نفسها في الحكم لفترة تزيد على عشر سنوات تقريبا دون تغيير أو تطهير في صفوفها ، كما حدث مع غيرها من الثورات التي كانت تلتهم قادتها وزعماءها الاصليين ، وإنما التغير الذي حدث هو في القيادات على المستويات الأقل .

ويخلص المؤلفان الى القول بأنه مهما حدث في كوبا فان ثمة حقيقة مؤكدة وهي أن كوبا لن ترجع بحال الى ما كانت عليه في عام ١٩٥٩ حين انفجرت فيها هذه الثورة التي أحدثت دوبا هائلا ليس في كوبا أو في أمريكا اللاتينية فقط ، وإنما في المعمورة بأسرها .

والفصل الأخير في هذا الكتاب يخصصه المؤلفان للحديث عن مستقبل الثورة ، وهما يتساءلان في مقدمة هذا الفصل : هل انحسر المد الثوري اليوم عما كان عليه طيلة القرنين الماضيين ؟ أم أن ظهور الدول الحديثة العهد بالاستقلال يؤدي الى الاتساع المستمر في نطاق الثورة ؟ وهل تؤدي ثورة الاتصالات الهائلة في العالم اليوم الى توليد ضغوط نفسية وسياسية واجتماعية تدفع بعض بلدان العالم في اتجاه الثورة ، أم أن تأثير ثورة الاتصالات لم يصل بعد الى هذا المدى ؟

ويجب المؤلفان على هذه التساؤلات بقولهما أننا نعيش في حقبة ثورية جديدة ، فالمجتمعات

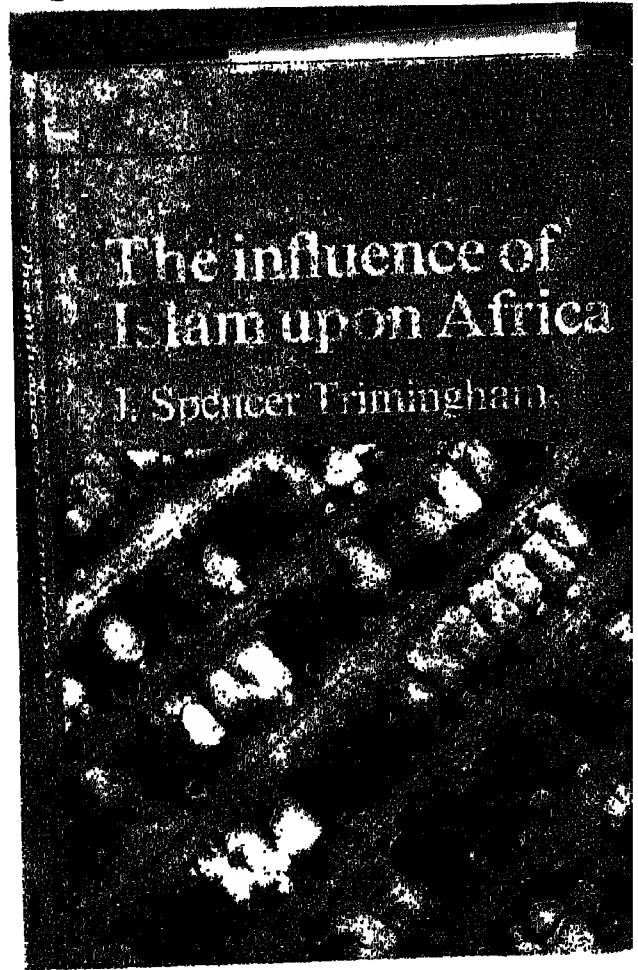
اثر الاسلام على أفريقيا

عرض وتحليل : الدكتور أبو الوفا التفتازاني

١ - مؤلف هذا الكتاب هو الدكتور ترمنجهام رئيس قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية في جامعة جلاسجو بانجلترا سابقا . وهو يعمل حاليا استاذاً زائراً في الجامعة الأمريكية في بيروت وقد صدر هذا الكتاب في « سلسلة التراث العربي » بإشراف الاستاذ نقولا زيادة بجامعة بيروت الأمريكية .

ويعد ترمنجهام من أكبر الرواد الأوائل الذين تخصصوا في دراسات الإسلام في أفريقيا ، ومن دراساته في هذا الميدان : « الإسلام في السودان » ، لندن ١٩٤٩ ، « الإسلام في إثيوبيا » ، لندن ١٩٥٢ ، « الإسلام في غرب أفريقيا » ، لندن ١٩٦٢ ، « الإسلام في شرق أفريقيا » ، لندن ١٩٦٤ .

ويذكر ترمنجهام نفسه أن تلك الدراسات كانت كانت تتناول أقاليم معينة ، أما دراسته الجديدة التي نحن بصددتها فهي محاولة لنظرة كلية شاملة على الإسلام في أفريقيا من ناحية آثاره الحضارية والثقافية والمدنية على الأفريقيين .



الاسلام في افريقيا، فقد تأثر الافريقيون بمستويات اسلام الحضارية على اختلافها ، ولم تكن منطقة جنوب الصحراء (الحزام الافريقي) بمعزل عن العالم الاسلامي الاوسع ، فهي متاخمة له وتربطها به صلات . ويقرر ترمنجهام أن مدينة الاسلام في افريقيا ظلت بدائية Primitive وحتى لا يسيء الافريقيون فهم هذا التعبير يضرب لهم مثلا بحضارة اليونان القديمة ، فبينما كانت هذه الحضارة متقدمة جدا كانت مدينة أصحابها بالنسبة لها بدائية ، وعلى العكس من ذلك كان الرومان . ان اعتناق الافريقيين للاسلام أحدث تغييرا طفيفا في قدرتهم على السيطرة على احوال وجودهم (المادية) لان صلتهم بمدنيات الشعوب الاسلامية الاخرى كانت سطحية . ولكن اعتناق الاسلام ، من ناحية أخرى ، أدى بمرور الزمن الى تغير حضارى (ثقافى) عميق ، الا أنه كما يقول ترمنجهام ليس بالعمق الذى كان يحدث لو أن الافريقيين تلقوا التأثير الكامل للحضارة الاسلامية . لقد كان من الممكن - نظريا - أن يفتحوا على كل مصادر هذه الحضارة ، ولكن لم يكن فى استطاعتهم ذلك ، كما كانت هناك عوائق من العقلية الافريقية وبنية المجتمع الافريقي ذاته تقف حائلا بينهم وبين المصادر التي أتاحت لهم أحيانا .

وفي افريقيا اربع مناطق حضارية كبيرة : المصرية والمفريقية ، على شاطئ البحر الابيض المتوسط ، وهما فى نطاق حضارة العالم الاسلامي

وقبل أن نتناول أبرز الاتجاهات والافكار الواردة فى الكتاب بالمناقشة والتقييم والنقد ، لا بد لنا من القاء نظرة اجمالية على مضمونه ، تحدد للقارئ الخطوط العامة له والمنهج الذى اتبعه المؤلف فيه ، فهذا مما يسهل على القارئ بعد ذلك فهم مناقشتنا لبعض جزئيات الكتاب أو قضاياها الكلية وذلك حين يضعها فى اطارها فى العام الذى لا تفهم فهما صحيحا بدونها ، وفيما يلي هذه النظرة اجمالية :

٢ - يشمل كتاب ترمنجهام (١) مقدمة وخمسة فصول :

فالمقدمة تتناول افريقيا من حيث علاقاتها بحضارة ومدنية العالم الاسلامي (٢) المتناخم لها . وفى رايه أن العالم الاسلامي مع كونه قد احتوى شعوبا مختلفة فى مناطق متباعدة يصعب الاتصال بينها ، كان يشكل فيما مضى وحدة لم يعد لها وجود الآن . والاسلام حضارة دينية حيث ان الدين هو أساس وجودها وتوحيدها ، وجميع نظمته وأخلاقياته وشريعته وعلومه وفنونه هي تعبير عن روحه ، وبهذا تميزت هذه الحضارة عن غيرها من الحضارات . على أن هذه الحضارة لم تكن ذات نموذج واحد ، فكان هناك مثلا الانقسام العميق بين السنة والشيعة ، وكانت هناك أيضا اختلافات كبيرة بالنسبة لمستويات المدنية ، فقد كان ثمة تباين بين البدو والفلاحين وسكان المدن، كما كانت هناك اختلافات اقليمية . وقد انعكس هذا كله على حضارة

(١) الناشر : لونجمانز - مكتبة لبنان . لندن - بيروت ١٩٦٨

(٢) يشير ترمنجهام هنا أنه يستخدم الاصطلاحين : civilisation المدنية و culture الحضارة بمعناها عند الفلاسفة وعلماء الاجتماع ، فالمدنية هي ما كان متعلقا بالمدنية ، وهى ذلك الجانب من الحضارة الذى يتمثل أساسا فيما يتخذه الإنسان من وسائل للسيطرة على ما حوله ، فهى اذن الصورة الخارجية أو المادية للحضارة. اما الحضارة فهى ما كان معنيا بحياة الإنسان ذاته وبالطريقة التي يعيشها بها وهما وجهان لا ينفصلان وبينهما علاقة متبادلة من حيث التغيير .

متميزة عن الحضارتين الغربية والنيلية الإثيوبية،
والمصرية أكثر اختلافا من هاتين عنهما ، فهي
تنتمي كلية الى الاسلام العربي، وان كانت سماتها
المميزة لها تظهر عند الفلاحين في نظمهم . ان
نتيجة التغير الحضارى في افريقيا كانت دائما
مزيجا من عناصر افريقية وعناصر اسلامية ،
وهذه الاخيرة هي التي تشكل النظرة الحضارية
العامة للحياة .

ان الافريقيين لم يقبلوا الحضارة الاسلامية
ككل ، فان الذى أثر فيهم هو الاسلام من حيث
هو حضارة تشريعية Legal أما قيمه
العقائدية والفلسفية والادبية والفنية فانها لم
تنفذ اليهم ، انهم لم يرفضوها ، ولكنها لم
توضع امامهم ابدا ! لقد دخل الاسلام الى غرب
افريقيا من المغرب ، والى شرقها من حضرموت
وهما من اقل مناطق العالم العربي تطورا .

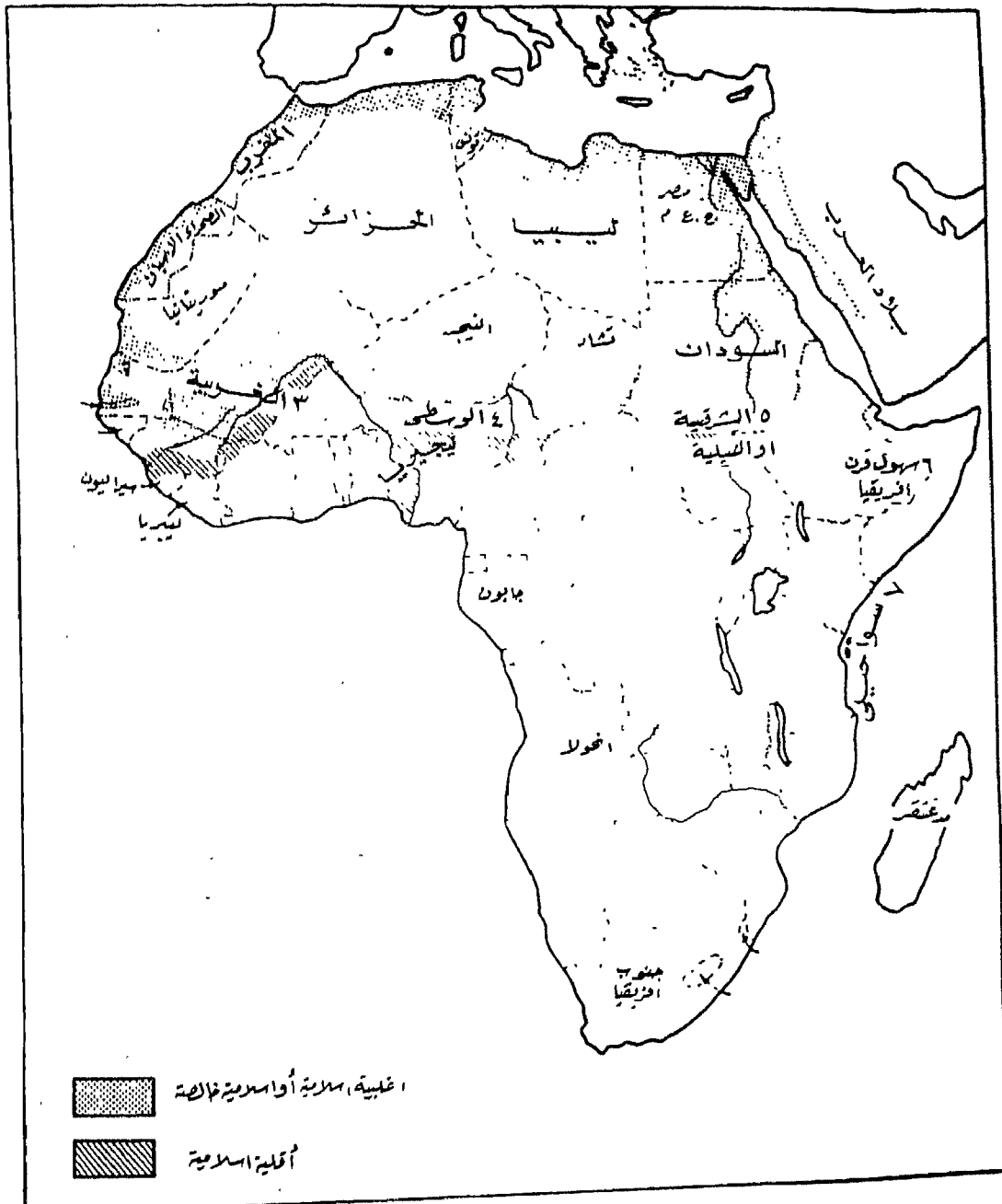
ومن السمات المميزة للحضارة الاسلامية في
رأى ترمنجهام أنها قائمة على أساس حضارة
المدن Urban Civilisation ، وافريقيا ليس
فيها نسبيا الا عدد قليل من المدن ، وحيث لا توجد
مدن كما هو الشأن بالنسبة للبانتو Bantu
والقبائل النيلية ، كان الاسلام لا يجد
طريقه الى السكان ، لقد ازدهر الاسلام في افريقيا
حيث كان ثمة أساسا لمدينة المدينة جنبا الى جنب
مع وجود العلاقات التجارية التي كانت تصدر
عن المدينة أساسا .

٣ - ويفصل المؤلف بعد ذلك ، في الفصل
الاول ، الكلام عن مناطق الحضارة في افريقيا
ويقسم المنطقتين الواقعتين جنوب الصحراء الى

والسوداء (Negro) والحامية (Hamitic) (١)
في جنوب الصحراء الافريقية ، وهما على هامش
تلك الحضارة . ولم يكن المسلمون قديما يعرفون
عن هذه المنطقة الواقعة جنوب الصحراء اكثر
من انها المنطقة المجهولة التي يأتي منها العبيد
والذهب ! لقد كانت الصحراء حاجزا طبيعيا
وحضاريا في نفس الوقت . وفي رأى ترمنجهام
ان الفارق الاكبر بين المنطقتين الشمالية والجنوبية
يعود الى ان الاولى (مصر والمغرب) قد دخلت
في الاسلام منذ وقت مبكر فوجدت فيها حضارة
اسلامية متكاملة ، وكانت هذه الحضارة المتكاملة
مصدرا رئيسيا للتيارات الاسلامية الوافدة
الى السود والحاميين (وان كانت هناك أيضا
تيارات أخرى اسلامية وافدة الى افريقيا من
جزيرة العرب) ولكنها لم تغد الى افريقيا قبل
القرن الحادى عشر الميلادى . ولم يسيطر الاسلام
تماما على منطقة جنوب الصحراء الا منذ القرنين
الثامن عشر والتاسع عشر . ومنذ ذلك الحين
الى اليوم نجد ان هذه المناطق الواقعة جنوب
الصحراء ما زالت في مرحلة انتقالية أو موقف
انتقالي ، لقد كسب الاسلام معتنقين كثيرين
له اiban حكم الاستعمار أيضا ، وهذا يعني ان
الافريقيين لازالوا في كل مستويات التحول أو
التكامل الاسلامي .

وكل حضارة من تلك الحضارات الأربع الفرعية
تختلف عن الأخرى من حيث الدرجة التي تمثلت
بها الاسلام وصافته ، ومن حيث نوع الحضارة
الكائنة في منطقتها قبل دخول الاسلام اليها .
فالحضارة الفرعية الافريقية السوداء الاسلامية
(Negro-African Islamic Subculture)

(١) يشير ترمنجهام الى أن تفرقه بين الاسلام الاسود Negro Islam والاسلام الحامي Hamitic Islam لا تتضمن أى تفرقة عنصرية ، وإنما هي راجعة عنده الى الاختلاف بين نمطين من العقليّة الافريقية ومن الحضارة والنظرة الى الحياة ، ومن ردود الفعل بازاء الاسلام وتمثل حضارته ، فالاسلام واحد ، والاختلاف هو في فهمه والتعبير عنه .



مناطق الثقافة الإسلامية

التي سيطرت على بعض تلك المناطق ، كحركات
الطرف الصوفية وحركات الجهاد الاسلامي
والمهدية ، ونوع الحكومات التي قامت فيها قبل
الاستعمار الاوربي ، وانر الاستعمار فيها ، وما
الى ذلك من التفصيلات التاريخية والحضارية
المتعلقة بها .

وبنتقل ترمنجهام في الفصل الثاني الى دراسة
عملية التغير الديني والحضاري في كل منطقة
من المناطق الحضارية السبع ، بادئا بالكلام
عن انتشار الاسلام واستيعابه في تلك المناطق ،
وادوار ذلك ، والعوامل المؤثرة فيه ، ومراحل
تحول الفرد الى الاسلام ، ونتائج اعتناق الاسلام
وعمق التغير الذي احدثه في الديانة الافريقية
والمجتمع الافريقي ، ونظم الحياة الاجتماعية
والسياسية والاقتصادية .

ومراحل انتشار الاسلام في افريقيا اربع : -

١ - فتح شمال افريقيا (٦٣٨ - ١٠٥٠ م)

٢ - انتشار الاسلام في الحزام الافريقي (١٠٥٠ - ١٧٥٠ م)

٣ - فترة الحكومات الدينية Theocracies
او الدول التي تجعل الاسلام دين الدولة
(١٧٥٠ - ١٩٠١ م)

٤ - فترة الاستعمار الى اليوم الحاضر .

وكان الاسلام حين يدخل الى منطقة مامن
المناطق الحضارية يتفاعل مع حضارتها السابقة
ويسيطر على العقائد والعبادات والنظم الاجتماعية
والسياسية بمقادير متفاوتة ، وهو -
يلخص سير عمليات التغير في المعادلة التالية : -

مناطق أخرى فرعية ، فيبلغ عدد المناطق
الحضارية في رايه سبعا (١) بيانها على النحو
التالي :

١ - مصر : وحضارتها أساسا هي الحضارة
الاسلامية ، مع حضارة نيلية تظهر نفسها في قرى
الفلاحين .

٢ - المغرب : حضارة افريقية تنتمي الى البحر
الابيض المتوسط ، ولكن مع أسس من حضارة
البربر الاقليمية .

٣ - السودان الغربي : الاسلام الاسود .

٤ - السودان الاوسط : الاسلام الاسود .

٥ - السودان النيلي أو الشرقي : الاسلام
الحامي - الاسود .

٦ - المنطقة الحامية الشمالية الشرقية (في
ارتيريا - اثيوبيا - الصومال) : اسلام البدو في
القرن الافريقي الشرقي .

٧ - الساحل الشرقي الافريقي : الاسلام
السواحلي .

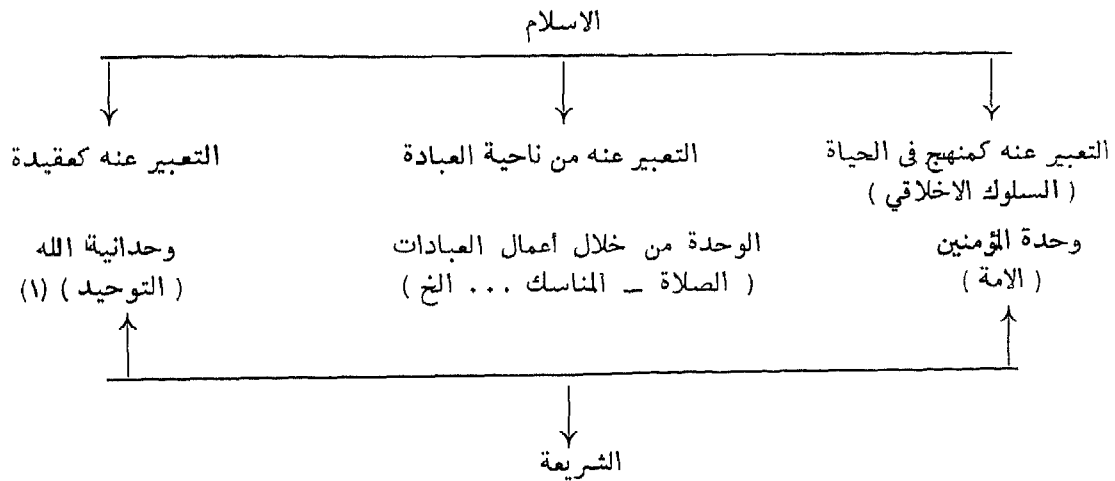
ودراسة ترمنجهام لهذه المناطق الحضارية هي
دراسة لتاريخها وخصائصها وما يمكن أن يكون
بينها من تأثير متبادل . وتقسيمه لها على ذلك
النحو يستند الى خلفية متعلقة بالنواحي
السكانية والجغرافية والاثنولوجية والحضارية ،
والى كيفية تقبلها للاسلام ومدى تأثيره فيها .
وهذا الفصل من الكتاب - وان كان يقلب عليه
الطابع التاريخي - تضمن معلومات هامة تتعلق
بالاتجاهات الدينية والمذهبية والحركات الدينية

(١) انظر أيضا بحثنا لترممنجهام عن مراحل انتشار الاسلام ومناطق الحضارة الاسلامية في افريقيا التي في الحلقة
الدراسية العالمية الخامسة لافريقيا بجامعة أحمد وبلو ، زاريا ، يناير ١٩٦٤ ، ونشر بكتاب « الاسلام في افريقيا
الاستوائية » Islam in Tropical Africa ، لندن ١٩٦٦ ، من ص ١٢٧ الى ص ١٢٩ .

الاسلام الحضارة الافريقية = تفاعل = مركب
اخر .

ان هذا الفصل من الكتاب يظهرنا على عمق معرفة ترمنجهام بالديانة الافريقية المحلية الوثنية Paganism والاعتقادات الافريقية كالايمان البدائي بالارواح animism وطقوس الاتصال بأرواح الاسلاف Kinship ritual ، والسحر والكهانة (Magic and divination) وغير ذلك ، ودقة رصده للتفاعلات التي حدثت بينها وبين الاسلام .

٥ - اما الفصل الثالث من الكتاب ، فهو دراسة علمية دقيقة للحياة الدينية للمسلمين الافريقيين ويبدو ترمنجهام بدراسة عن الاسلام في ذاته ، مبيناً ما فيه من وحدة المعتقد والعبادة والنظم اوتكامله ، وان الممارسة العملية لاحكامه اهم في تثبيت دعائمه من المعتقدات النظرية . وشرعية الاسلام في رأى ترمنجهام - وان كانت لها مجالات مختلفة في التعبير عن احكام الاسلام - ذات وظيفة واحدة متكاملة ، وهو يوضح مجالات هذه الشريعة بالرسم البياني التالي :



من المسلمين في العالم الاسلامي ، وكذلك الجهاد كان له دور هام في افريقيا فقد كان شعارا لبعض الحركات الدينية الافريقية ، ومن مظاهر الاسلام في افريقيا أيضا الاخذ بنظام التقويم الهجري لاهميته بالنسبة للعبادات وغيرها من الاحتفالات

ويتناول ترمنجهام في هذا الفصل أيضا نوع تعليم رجال الدين في افريقيا ، وعبادات الاسلام العملية على اختلافها كالصلاة والزكاة والحج والجهاد ، ودور هذه العبادات عند الافريقيين ، فالحج مثلا كان من العوامل الهامة في ربطهم بغيرهم

(١) يوضح هذا الرسم البياني أن الاسلام عقيدة وشريعة وأخلاق ، فالعقيدة هي التوحيد وما يستنتج من العقائد الایمانية الأخرى ، والشريعة بالمعنى الخاص (الفقه) تشمل أحكام العبادات والمعاملات وما إليها ، والأخلاق تشمل كل ما ينتظم علاقة الفرد بربه وبنفسه وبمجتمعه وبأسرته ، فلا أخلاق وظيفتان : فردية واجتماعية ، فالاسلام اذن دين متكامل يغطي جميع نشاطات الفرد ومختلف نواحي المجتمع ، ومجالاته الثلاث التي يشير إليها ترمنجهام هي الشريعة بالمعنى العام . ومن الغريب ان يفهم الاوروبيون الاسلام على هذا النحو - ومنهم ترمنجهام - ثم يقولون بإمكانية اخذ المسلمين بعلمانية الغرب التي تفصل الدين عن الدولة ، او تعزله عن النشاطات السياسية والاجتماعية وتحصره فقط في نطاق العقيدة وجانب من الشريعة هو العبادات ، فالعلمانية تسقط اعتبار الدين منهجا في الحياة يشكلها وفق قيمة ومبادئ .

الدينية . وفي الفصل أيضا حديث مستفيض عن الاخلاق الاسلامية الفردية والاجتماعية التي اتخذت الرسول صلى الله عليه وسلم مثلاً أعلى لها ، ويشير المؤلف الى ان الاخلاق الاجتماعية في الاسلام كانت تهدف دائماً الى ايجاد صلابة تماسك الامة .

ومن المعلومات الهامة الطريفة التي تضمنها هذا الفصل نوزع المذاهب الفقهية الاسلامية في مناطق افريقيا . فالمذهب المالكي يسود اسلام الحاميين والسود والمغرب وصعيد مصر ، والمذهب الشافعي يسود معظم مصر وشرق افريقيا بما في ذلك أنيوسيا والصومال ، والمذهب الحنبلي جاء الى افريقيا بعد الحركة الوهابية . أما المذهب الإباضي (أحد مذاهب الخوارج) فيوجد فقط في مجموعات صغيرة في الجزائر وزنبار ، ويوجد المذهب الحنفي في مصوع وأجزاء من أريتريا وفي أجزاء داخل الحبشة ، ويوجد أيضاً في مدينة هرر (وهو أثر من اثار العثمانيين لما كانوا في مصر) ، ويوجد المذهب المالكي أيضاً في داخل أريتريا ، جاءها من السودان النيلي ، كما يوجد المذهب الشافعي أيضاً في أجزاء من أريتريا .

ولما كانت الطرق الصوفية عاملاً مهماً في نشر الاسلام في افريقيا (الى جانب انتشاره عن طريق التجار المسلمين) ، فقد خصص ترمنجهام جانباً من هذا الفصل للكلام عن هذه الطرق من ناحية معتقداتها ورياضاتها العملية وأثرها في حضارة الافريقين (وان كان قد تناول شيئاً من تاريخها في فصول الكتاب الاخرى ، خصوصاً عندما تحدث في الفصل الاول عن سيادة الطرق في المغرب ، واعتبار التصوف طابعاً لحضارته) ، وهي دراسة لم تحظ الى الان بعناية تذكر من جانب الباحثين في افريقيا أو في غيرها ، ومعظم ما كتب عن الحركة الصوفية ودورها الفعال في افريقيا بالذات مكتوب بلغات أجنبية .

ويرى ترمنجهام أن تقديس الاولياء (Saint Cult) والطرق الصوفية لم يكن لهما أثر كبير على الافريقين السود ، فلم يكن لديهم من هذه الطرق الا القادرية والتيجانية ، على حين كان يوجد منها لدى الحاميين المئات . ولم تنتشر الطرق بين الافريقين السود الا في القرن التاسع عشر ، وبشكل محدود ، بظهور حركة الاحياء الديني على يد اثنين من أقطاب التصوف هما أحمد التيجاني (١٧٣٧ - ١٨١٥) ، وأحمد بن ادريس (١٧٦٠ - ١٨٣٧) ، وهما مغربيان ، وقد انتشرت الطريقة التيجانية في افريقيا ، ليس فقط في اتجاه الجنوب عبر الصحراء الى السودان الغربي وانما انتشرت أيضاً في السودان النيلي بين الافريقين الغربيين المقيمين هناك ، وفي الوقت نفسه اخترقت قبائل الجالا الانبوية ، ومنذ سنة ١٩٢٠ نجد انها نمت نمواً كبيراً في غرب افريقيا ، وأصبح لها منذ سنة ١٩٥٠ شعبية خاصة في وسط السودان . وفي شمال نيجيريا أصبح هناك تنافس بين أتباعها وأتباع الطريقة القادرية . أما أثر النهضة الادريسية فقد جاء من جزيرة العرب حيث عاش أحمد بن ادريس ووضع تعاليمه ، فامتد أثرها الى الصحراء الشرقية ، وشرق السودان ، والمنطقة الشمالية الشرقية ، خصوصاً الصومال . وقد تحقق انتشار الطرق في هذه الاماكن بفضل تلاميذ أحمد بن ادريس ، ومنهم على الاخص محمد بن علي السنوسي (١٧٨٧ - ١٨٥٩) ومحمد عثمان الميرغني (١٧٩٣ - ١٨٥٣) وإبراهيم الرشيدى (المتوفى سنة ١٨٧٤) وقد أصبح لكل من هؤلاء التلاميذ طريقته الخاصة ، وقد أصبح للسنوسية نفوذ قوى على ليبيا ووحدتها الدينية ، ومنها انتشرت جنوباً الى تشاد . وتفرعت عن الرشيدية طريقة أخرى هي الصالحية (سنة ١٨٨٧) انتشرت في الصومال . ومع ذلك ظل للطريقة القادرية نفوذ في كثير من المناطق الافريقية ،

التي قاموا بها للقرآن باللغات الافريقية ، ولهذا فهي لم تحظ بانتشار يذكر .

وبالجملة فان المذهب الذي ساد افريقيا عقائديا هو مذهب اهل السنة والجماعة ، ولم يكن للمذاهب الفرق الاسلامية الاخرى من اثر يذكر على الاسلام في افريقيا قديما وحديثا .

(5) ويبين ترمنجهام بعد هذا في الفصل الرابع من الكتاب اثر الاسلام على الحياة الاجتماعية ، ويحدد الطريق الذي أمكن بواسطته تغيير المجتمعات الافريقية . ان مجتمعات افريقيا بطبيعتها مجتمعات اقليمية ، ولكنها بعد اعتناق الاسلام ، وهو دين ذو صبغة عالمية ، استطاعت أن تخلق موقفا جديدا ونظرة جديدة الى الحياة والمجتمع والعلاقات الاجتماعية في نطاق عالمية الاسلام (Islamic Universalism) . ولكن ماذا كانت وسائل تحقيق ذلك ؟ انها عبادات الاسلام وطبيعة تكوين مجتمعه ونظمه . على أن التغير الاجتماعي قد اختلف مساره عند الافريقيين السود عن مساره عند الافريقيين الحاميين ، وكلما كان التغير الاجتماعي يسير جنبا الى جنب مع التعريب (Arabization) فانه لم يكن يلقي مقاومة كما كان الشأن في المغرب والسودان النيلي ، حيث ساد نظام المجتمع الاسلامي العربي والعادات العربية ، على أن بعض القبائل احتفظت بصور مجتمعهما الخاص وعاداته ، منهم بدو قبائل البجة في منطقة جبال البحر الاحمر ، ومنهم النوبيون الجنوبيون ، والبربر في جبال مراكش ، وبدو الحاميين في الشمال الشرقي مثل عقار والصوماليين .

وكان النموذج الاسلامي الاجتماعي (The Islamic Social pattern) متمثلا في المدينة ، ففي المدن كان الاسلام يحقق غرس صورته الاجتماعية بشكل اظهر كما هو واضح في مدن

وعلى الرغم من أن الميرغنية قد أصبح لها نفوذ سياسى في السودان الشرقى ، إلا أن القادرية منتشرة في الحقيقة في افريقيا الاسلامية كلها . ان اثر الطرق الصوفية في افريقيا - على حد تعبير - ترمنجهام كان قويا سواء على السطح أو في الاعماق . لقد استطاعت أن تدخل افرادا في البعد العميق للاسلام ، الذي يتجاوز الفهم الفقهي الظاهري الى الفهم الاخلاقي الروحي العميق له . لقد كانت هناك عناصر صوفية وراء حركات الجهاد كما هو الشأن في حركة الحاج عمر في غرب افريقيا . وحركة محمد احمد المهدي في السودان النيلي . ولم يكن الانتماء للطرق حائلا بين اتباعها وبين المشاركة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية كما هو ظاهر عند الافريقيين السود في أخذهم بنظام الطرق .

وثمة موضوع آخر غير موضوع الطرق الصوفية يحظى باهتمام المؤلف في هذا الفصل ، وأعنى به تاريخ حركات المهدي في افريقيا ونوع الاعتقادات الكائنة وراءها ، وهو يركز على حركة المهدي في السودان تركيزا خاصا . ثم يتعرض بعد ذلك لما يمكن أن يكون موجودا من اثر للفرق الاسلامية في افريقيا ، فيتحدث عن الشيعة (ومنهم في رايه الاسماعيلية اتباع آغاخان) مبينا أنها لم تحظ في افريقيا بانتشار ما . أما مذهب الخوارج ، وهو في الطرف المضاد للشيعة من ناحية العقائد فأثره ضعيف في زنبار التي يوجد فيها بعض الاباضية من الخوارج ، ويشير الى فرقة جديدة هي فرقة القاديانية التي أسسها ميرزا غلام احمد المتوفى سنة ١٩٠٨ ، ويتعرض لتاريخ دخولها الى افريقيا الغربية سنة ١٩٢١ ، وإلى شرق افريقيا سنة ١٩٣٤ ، ولكن مسلمي افريقيا وقفوا في وجهها باعتبارها فرقة منحرفة تختلف عقائدها عن عقائد الاسلام ، وقد أثار القاديانيون خلافا وجدلا شديدا حول الترجمات

فصول الكتاب ، بل ان القارئ له ليشعر أن جميع الفصول السابقة عليه هي بمثابة التمهيد له . ان موضوع هذا الفصل هو حاضـر افريقيا الاسلامية ، وعنوانه « الافريقي المسلم في عصر من عصور التغير » . ويعنى ترمنجهام بعصر التغير الفترة الزمنية التي تمتد من الاستعمار الاوروبي في الربع الاخير من القرن التاسع عشر الى العصر الحاضر . وهي الفترة التي استهدف الافريقيون فيها ويستهدفون لضغوط قوى جديدة اما دينية متمثلة في المسيحية ، او علمانية متمثلة في الفكر الغربي ، ونظم الحكم والحياة السياسية والاجتماعية . هذه القوى الجديدة تعتبر ظاهرة مضادة في التغير ، ويجب وضعها في الحسبان حين ندرس تغير المجتمعات الاسلامية الافريقية المعاصرة ، فهي حاليا في فترة تغير ديناميكية . ومهما تكن التبريرات التي يبرر بها ترمنجهام انتشار الاسلام بشكل موسع في عهد الاستعمار فاننا نرى أن هذا الانتشار كان ولا يزال - في المحل الاول - بمثابة رد فعل مضاد للتحدى الغربي الديني والحضاري . لقد حاول الاستعمار بشتى الوسائل اضعاف الاسلام والحد من انتشاره ، ولكنه لم ينجح في ذلك . ان الاستعمار - باعتراف ترمنجهام نفسه - كان يعتمد الى عزل المناطق الاسلامية عن غيرها في بعض الاحيان ، ويكفي أن نذكر مثلا واحدا ذكره ترمنجهام هو عزل الاستعمار الانجليزي جنوب السودان عن شماله (في الفترة من ١٨٩٨ - ١٩٥٦) بحجة ترك الجنوب ليتطور في خطوته الخاصة ! وقد أدى هذا الى عدم انتشار الاسلام وحضارته بين مجتمعات الوثنيين في الجنوب (ص ١٠٥) لقد حمى الاسلام - على حد تعبير ترمنجهام - المسلمين من تأثير المدنية العلمانية التي اعتبرها الافريقيون مسيحية ! (ص ١٠٧) ، ومن ناحية أخرى اتخذ المستعمرون سياسة عزل الاسلام عن واقع المجتمع ، فيقول ترمنجهام ما نصه :

غرب ووسط السودان مثل تمبكتو ، وجن ، وسوكوتو ، ومايدوجورى ، فهي مدن لا تختلف عن مدن افريقيا العربية ، كأم درمان عند التقاء النيلين ، أو فاس أو مراكش أو القيروان ، ولكن نائية المجتمع تصبح ظاهرة لو تحركنا خارج المدن السودانية المذكورة الى القرى المجاورة لمزاري سونجهاى ، بوظو ، هوسا ، أوكانورى ، ولكن من ناحية أخرى فان قرى النيل السودانى لا تختلف عن أم درمان في مجتمعها .

ويتبع ترمنجهام أثر التغير الاجتماعى في مجال الاسرة ونظام الزواج ، ومدى اثر الاسلام في نظام الاسرة الافريقية المنتسبة الى الام (Matrilineal) ، وأثره على طبقات المجتمع ، ونظام المدينة والتجارة والاقتصاد ، والمحرمات (Taboo) ، والدولة والنظام التشريعى ، مبينا مستويات هذا الاثر على اختلافها .

ومن النقاط الهامة التي تعرض لها دور العرب واللغة العربية في المجتمع الافريقي ، وفي رأيه أن انتشار الاسلام جنباً الى جنب مع اللغة العربية كان أفعالاً تأثيراً في المجتمعات ، ففهم الاسلام عن مصادره الاولى العربية شيء هام بالنسبة للتغير ، لقد أثرت اللغة العربية في اللغات الافريقية بالالفاظ اللغوية ذات المعاني المجردة . على أن تأثير العلمانية الغربية قد امتد الى مجال اللغة العربية ، وأوجد عند الافريقيين رغبة في كتابة لغاتهم بالحروف اللاتينية ، التي يرى المؤلف - ونحن نختلف معه في رأيه - أنها أكثر ملاءمة للكتابة من الحروف العربية بالنسبة للغات الافريقية ، وعلى الجملة فان دور العرب في افريقيا من الاتساع بحيث لا يمكن توفية الكلام عنه في هذا الكتاب كما يقول المؤلف .

(٦) ونأتى بعد هذا كله مع المؤلف الى الفصل الخامس والاخير من كتابه ، وهو في رأينا أهم

الآخر في مجتمع واحد بدرجات متفاوتة (ص ١١١) . أما في العالم العربي فلا يوجد فيه الا حضارتان هما الاسلامية والغربية العلمانية .

ويعطينا ترمينجهام صورة أخرى لاثر حضارة الغرب بالنسبة لنظم الحكم المعاصرة في افريقيا فمعظم الدول الافريقية قد استقل في الفترة من ١٩٥٦ - ١٩٦٢ ، ولكنها اتجهت في نظام الحكم الى الاخذ بفكرة القومية العلمانية Secular Nationalism لحد وقف رجال الدين موففا سلبيا تجاه هذا التحول . على أنه حيث توجد أغلبية مسلمة يكون نمه نفوذ للاسلام كما هو الحال في موريتانيا والسنغال ونيجيريا الشمالية والنيجر والسودان والساحل الشرقي (الصومال) ولكنه في غير هذه المناطق معدوم الاثر . اما الشمال الافريقي فهو متجه بأمانيه الى الشرق الاوسط وليس الى افريقيا . ويظهرنا ترمينجهام على أمر بالغ الاهمية ، وهو أن الحكام الجدد في الدول الافريقية الآن قد ورثوا عن الاستعمار غالبا عدم الاكتراث بالاديان التي تمارسها شعوبهم ، وهم يتطلعون الى السلطة الكاملة ، ويرتابون في كل قوة أخرى كالاسلام أو المسيحية يمكن أن تواجههم ، وهم لهذا يضعون القيود على نشاط المنظمات الدينية ، ويحلونها اذا اقتضى الامر ، ولا يظهرون احتراما للقادة الدينيين ، وبالجمله فهم يرون أن قوتهم تستمد من القومية ، ولكنهم في نفس الوقت حذرون تجاه الدين الذي يمثل في رأيهم قوة تنتمي الى الماضي الذي لا رجعة له ، ويرغبون في عزله عن السياسة تماما (ص ١١٤) وهناك الى جانب هذا شيوع علمانية التعليم ، وتناقص عدد مدارس تعليم القرآن بالتدريج ، وضعف الطرق الصوفية ، والنقطة الهامة في نظر ترمينجهام أن الاسلام لا يقوى على صرخة يستجمع بها قواه ! (ص ١١٥) ، وبالجمله فان الصورة التي يرسمها ترمينجهام للاسلام هي صورة قاتمة للغاية لملك

« وأكثر من هذا ، فانه كان من سياسة الحكومات الاستعمارية ابقاء المسلمين في عزلة . فكان رد فعلهم (رد فعل المسلمين) الانسحاب كدفاع عن الذات » (ص ١٠٧) ، ولنا أن نتساءل : هل انسحب المسلمون من الميدان فعلا ؟ الاجابة على هذا السؤال هي بالنفي ، والا فكيف نفسر انتشار الاسلام ابان حكم الاستعمار مع حرص المستعمرين على عزله بعيدا عن المجتمع ؟ بل كيف نفسر انتشاره في العصر الحاضر - كما يذكر ترمينجهام نفسه - في غينيا وسرياليون ومالي وأجزاء من نيجيريا وشمال الكاميرون وشرق افريقيا (ص ١٠٦) ؟ . ان هذه المسألة كانت تحتاج من ترمينجهام نظرة أكثر موضوعية ، فانتشار الاسلام في أي مكان وفي أي عصر قد يفسر بأسباب أخرى من بينها وضوح مبادئه وقابلية العقل الانساني للاقتناع بها .

ويرى ترمينجهام وجود ثلاثة أنواع من الحضارات في افريقيا الآن : فهناك المناطق الحامية التي رسخ الاسلام فيها ، والحزام الافريقي ، وخط رفيع على الساحل الترقى ، والاسلام فيها هو اسلام العصر الوسيط بطابعه الشرعي ، وهو يحكم نظرتها للامور ، وان كان في هذه المناطق مشاركة في الحضارة الاوروبية بدرجات متفاوتة . وهناك مناطق أخرى دخل اليها الاسلام في المائة السنة الاخيرة مع التأثيرات القرية المصاحبة للاستعمار ، ومسلمو هذه المناطق متأثرون بالعلمانية بدرجات متفاوتة ، والاسلام فيها لا يمتد الى جميع مظاهر الحياة ، وهناك بعد هذا وذاك مناطق في أساسها الونية مع وجود نفوذ مسيحي وعلماني ، والاسلام فيها ضعيف . فهناك بحسب هذه المناطق اذن ثلاث حضارات : الحضارة الاسلامية الافريقية ، والحضارة المحلية الافريقية ، والحضارة القرية العلمانية ، التي قد يتشابك بعضها مع البعض

تبيينها من قوله : « ان الاسلام يفقد قيمه السابقة واعتباره كمدنية ، ويبدو أنه يقود الى غير مكان ! ان الاسلام بالنسبة للرجال الجدد بما فيهم المسلمون ، أصبح شيئاً مرتبطاً بكل الامور التي نقيدهم وتؤخر . ومن بينها التعليم التقليدي واللغة العربية وطريقة كتابتها في افريقيا غير الناطقة بالعربية ، وفي نفس الوقت يتباطأ انتشاره ، ويضمحل نفوذه . ان هذه التغيرات مرتبطة بالجو العام المتغير في افريقيا ! » (ص ١٠٦) .

ويقرر ترمينجهام في ختام كتابه وجود اسلام افريقي جديد (Neo-African Islam) في بعض اماكن افريقيا ، يمثلها أفراد اعتنقت مجتمعاتهم الاسلام خلال المائة عام الاخيرة في نفس الوقت مع دخول الاستعمار بما يحمله من حضارة مسيحية وعلمانية اليها ، وقد تأثروا في نظرتهم العامة بهذه الحضارة الجديدة ، وقد أوجد أولئك الافراد ، ومنهم أناس عاديون وفلاحون وسكان مدن ، نظرة عامة مكونة من عناصر اسلامية وأخرى غربية ، وتوجد هذه النظرة العامة بين ولوف في السنغال ويوروبا في غرب نيجيريا ، كما توجد في غينيا وسيراليون وأماكن أخرى من المناطق الفرنسية السابقة . ان الذين اعتنقوا هذه النظرة لم يعتنقوا النظرة المحافظة للمسلمين التقليديين بسبب موقفهم المتأثر بالحضارات الثلاث الموجودة الآن في افريقيا ورغبتهم في الملاءمة بينها .

٧ - تلك هي أهم النتائج التي توصل اليها ترمينجهام في كتابه عن أثر الاسلام على افريقيا ، وهي في الحقيقة ثمرة دراسات علمية عميقة متأنية أنفق فيها سنوات طويلة من عمره ، وتدل على علميه في التفكير ، واتخاذ منهج دقيق في التحليل والموازنة والتركيب . ومن الواضح من خلال هذا الكتاب أن المؤلف قد تهيأت له ثقافة عميقة ذات

مكونات متعددة ، فهو حين يعالج موضوع الاسلام في افريقيا نجده يسنفد الى أبعد مدى من معرفته بعلوم نسني كالتاريخ والحضارة والفلسفة والاجتماع والانتروبولوجيا والانتولوجيا وغيرها في تفسير التطور الحضاري له ، ومدى الاثر الذي تركه على شعوبه الافريقية . وليس من شك في أننا في العالمين العربي والاسلامي في أشد الحاجة الى مثل هذه الدراسات الجادة من الناحية الاكاديمية ، والصريحة في نفس الوقت في اطلاع المسلمين على أخطائهم وواقعهم المؤلم ، فهي تفتح أمامهم آفاقاً جديدة لفهم ما يجري في مجتمعاتهم المعاصرة فهما علمياً بما تقدمه اليهم من قوانين التغير الاجتماعي التي تحكم تطور المجتمعات ، وتدفعهم الى إعادة النظر في أوضاعهم وتطويرها نحو ما هو أفضل . ونحن نأمل ان تتجه الجامعات العربية والاسلامية الى التوسع في دراسة المجتمعات الاسلامبة المعاصرة على هذا النحو العلمي المتكامل ، ولا تكفي بالتركيز على دراسات التراث الاسلامي في مجالاته الفلسفية والتاريخية والحضارية والتشريعية ، ولا بد في رأينا من أن يرتبط التراث بقضايا العصر .

ومع ذلك نحن نختلف مع ترمينجهام حول عديد من النتائج والقضايا والافكار التي يوردها في كتابه نكتفي هنا بأن نتحدث عن أهمها :

فمن ذلك تصوره لوضع المرأة في المجتمع الاسلامي حيث يقول : « ومن الاصبوب أن يقال ان الرجال داخلون في الاسلام بشكل أعمق على حين أن مشاركة النساء فيه هامشية ، لأن الاسلام يهيء للنساء مجالاً ضئيلاً للقيام بالشعائر » (ص ٤٦ - ٤٧) . وهذا غير صحيح لأن الاسلام يساوي بين الرجل والمرأة في التكليف الشرعي^(١)

فهي مكلفة بجميع العقائد والعبادات والمعاملات والأخلاق . وللمرأة - كما هو معلوم من الإسلام - أن تحضر للصلاة في المسجد ، وكانت تخرج مع المسلمين في الفزوات على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم . وقد تفضل المرأة الرجل في مجال التقوى والعبادة والعلم . يقول ابن حزم مبينا مساواة المرأة للرجل في التكليف الشرعي : « ان الخطاب من الله تعالى عموم للرجال والنساء ، لا يجوز أن يخص به الرجال دون النساء . فيكون من فعل ذلك مفتريا على الله . وبيقين يدرى كل مسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث الى النساء كما بعث الى الرجال (١) » . ويرى بعض علماء أصول الفقه أن قول الله تعالى : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا » (الاحزاب : ٣٦) دليل على أن المرأة والرجل سواء بالنسبة للأحكام الشرعية واعتقاد وجوب المأمور به أو نذبه ، وفعله على ما هو عليه ، ان كان واجبا فواجب ، وان كان ندبا فنذب (٢) . لقد ساوى الإسلام بين المرأة والرجل في العمل بالأحكام الدينية والجزاء عليها ، واعطاها الى جانب ذلك جميع حقوقها الانسانية ، وانصرف بعض المسلمين في افريقيا أو في غيرها عن العمل بأحكام الإسلام في هذا الصدد لا ينهض دليلا على الإسلام ذاته ، بعبارة أخرى لا يجوز أن تؤخذ مبادئ الإسلام أو تفهم على ضوء واقع المسلمين لوجود التفاوت بينهما الآن .

ومن ذلك أيضا ما يتعلق بكلام لترمنجهام عن الطرق الصوفية في افريقيا : فهو يرى عند كلامه عن المغرب باعتباره منطقة من مناطق الحضارة

الإسلامية السبع ، أن انتشار الطرق الصوفية فيه منذ القرن الخامس عشر الميلادي بصورة شعبية هو الذي أعطى الإسلام المغربي طابعها خاصا مميزا (ص ٨) . ونحن نختلف معه في هذا التخصيص ، لان انتشار الطرق الصوفية انتشارا شعبيا لم يكن خاصية انفرد بها المغرب وحده ، بل كان نظام الطرق موجودا في مصر أيضا ، وله أثره العميق في الحياة الدينية فيها منذ القرن الثالث عشر الميلادي وما بعده . بل ان الحركة الصوفية كانت نشيطة جدا في أقطار أخرى إسلامية غير المغرب ومصر ، ففي العراق مثلا ظهر قطبان صوفيان كبيران من أصحاب الطرق هما عبد القادر الجيلاني مؤسس القادرية ، وأحمد الرفاعي مؤسس الرفاعية . وكانت هناك هجرات صوفية - اذا صح هذا التعبير - تأتي الى مصر من المغرب كهجرة الشاذلي واتباعه الى مصر (٢) ، وكان لمدرستهم الصوفية فيها أثر لا يقل عن أثرها في المغرب ان لم يكن أزيد . هذا كله فضلا عن الأثر العميق الذي تركه أقطاب آخرون كأحمد البدوي وإبراهيم الدسوقي في مصر (وهما معاصران للشاذلي تقريبا) مما لا يزال موجودا الى اليوم في المجتمع المصري . ولا يخفى على ترمنجهام أيضا أن التصوف إبان حكم العثمانيين لمصر منذ القرن السادس عشر قد انتشر فيها انتشارا شعبيا واسعا بحيث يمكن القول بأنه كان طابعا عاما للحياة المصرية ، بل ان الأزهر وهو المركز العلمي الإسلامي الأكبر كان مطبوعا في ذلك العصر بالطابع الصوفي وكان يفد اليه الكثيرون من أبناء افريقيا ، فيتأثرون بما كان سائدا فيه من العلوم بما فيها علم التصوف ، وكان كثير من شيوخه الكبار يعدون في نفس

(١) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، القاهرة ١٣٢١ هـ ، ج ٣ ، ص ٢٠٣ .

(٢) الامدي : الأحكام في أصول الأحكام ، القاهرة ١٩١٤ = ١٣٣٢ هـ ، ج ١ ، ص ٢١٦ .

(٣) انظر كتابنا : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٩ ص ٥٥ - ٥٦ .

نقطة تحتاج الى مزيد من البحث العلمي ولم يكتب عنها - فيما نعلم - شيء الى الآن .

وهناك بعد ذلك موضوع آخر نحب أن نناقشه مع ترمنجهام وهو مدى أثر الحضارة الأوروبية العلمانية على الحضارة الإسلامية في إفريقيا ، وقد لاحظنا أنه يضخم هذا الأثر الى الحد الذي يجعله يقول « أنها (أى النظرة الغربية العلمانية) أقوى من الإسلام على التغيير » (ص ١٠٩) . وهو يفرق بين نوعين من الإسلام في إفريقيا اسلام تقليدى (Traditional) واسلام معلم (Sacular) وهو يستخدم مصطلحين مختلفين كل واحد منهما له مضمونه الخاص في هذا الصدد . فهناك العلمانية (Secularism) والعلمنة (Secularization) وهو يميل الى القول بأن ما جرى في إفريقيا الآن هو علمنة وليس علمانية ، لأن العلمانية ايديولوجية او موقف تجاه الحياة يرفض القيم الروحية والنظرة الدينية تماما . أما العلمنة فهي التغير الذى يسير من حضارة دينية الى حضارة معلمة كل مجالات الحياة فيها يستقل بعضها عن البعض الآخر ، والعلمنة في رايه أمر لا يمكن تجنبه هنا وهناك في العالم . انها تحدد وتضييق المجالات التي يستوعب فيها الاسلام حياة معتقية ، فنظرتها تختلف عن نظرة المسلم التقليدى ، فبالنسبة لهذا المسلم كل ما هو روحي لا يمكن فصله عن وجوه الحياة الأخرى . ان العلمنة تشطر الحياة الى أجزاء ، ويصبح الاسلام معها عاملا واحدا بين عوامل متعددة في المجتمع . والعلمنة في رأى ترمنجهام لا تؤدي بالضرورة الى العلمانية ، وكل ما في الأمر انها تفتح الطريق أمام موقف معلم تجاه الحياة . ونحن نجد في إفريقيا أولئك الذين يكون الاسلام بالنسبة لهم قوة روحية واخلاقية

الوقت من أقطاب التصوف كالدردير والحفنى والشرقاوى وغيرهم . (١) فلا يصح اذن أن نفعل ما يمكن أن يسمى «ترابط الحسنة الصوفية» في عالم اسلامي موحد ، والمؤلف نفسه يشير الى بعض مظاهرها في إفريقيا . فقد كانت الطرق الصوفية في حركة مستمرة تنتقل أحيانا من المغرب الى المشرق ، كالطريقة الشاذلية ، التي استقرت في مصر ومنها وجدت طريقا الى الشام والجزيرة العربية بل والى الملايو ، وأحيانا أخرى كانت تنتقل من المشرق الى المغرب ، كالطريقة القادرية التي نشأت بالعراق ثم سرعان ما امتد انتشارها الى الشمال الإفريقي ومنه عبرت الصحراء الى مناطق عديدة في إفريقيا أشار اليها المؤلف ، فكان دورها في إفريقيا أكبر بكثير من دورها في المشرق العربي . يضاف الى ذلك أن طرقا صوفية عديدة جاءت من الجزيرة العربية الى إفريقيا ، وكان لها فيها أثر أعمق بكثير من أثرها في المناطق التي نشأت فيها كالطريقة السمانية (المنسوبة الى محمد السمان أحد شيوخ الخلوتية وهو مدفون في المدينة المنورة) ، والطريقة الإدريسية التي أسسها أحمد بن إدريس وتفرعت عنها الميرغنية في السودان ، والسنسوسية في ليبيا . وهذا كله يدعونا الى القول بأن تقسيم ترمنجهام لمناطق الحضارة الإسلامية في إفريقيا ، يعد اعتباريا لا حقيقيا ، على الأقل بالنسبة لدور الحركات الصوفية في إفريقيا .

وثمة نقطة أخرى يغفلها المؤلف وهي الأثر المتبادل بين الطرق الصوفية في مصر والسودان ففي العصر الحاضر مثلا نجد طرقا صوفية مصرية لها فروع في السودان كالأحمدية والبرهامية ، ونجد في نفس الوقت طرقا سودانية لها فروع في مصر كالإدريسية والميرغنية . وهذه

(١) انظر في تفصيل هذا بحثا لنا عنوانه : الطرق الصوفية في مصر ، نشر بمجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة ، المجلد الخامس والعشرون ، الجزء الثاني ، ديسمبر ١٩٦٣ ، (ظهرت المجلة في ١٩٦٨) .

في العصر العباسي ولكنه تغلب عليها وتجاوزها ، وكذلك كان شأنه في جميع العصور التالية ، وكان دائما يؤكد اصالته وقدرته على البقاء والتغيير في المجتمع . لقد ظن خصوم الاسلام انه اذا لم تهزم الاسلام القوى العسكرية فلتهزمه المبادئ والافكار المضادة له ! ان العصر الذي نعيش فيه هو عصر الصراع الايديولوجي العنيف الذي لم يشهد له تاريخ الانسانية مثيلا ، ونجاح الاسلام في هذا الصراع ليس في ايجاد صيغة جديدة للربط بين الدين والحياة كما يقول ترمنجهام ، بل في قدرته على احتواء ايديولوجيات العصر المتحدية له ، وهو قادر على ذلك لو كان المسلمون في العصر الحاضر على قدر كبير من الوعي بما يدور حولهم ويراد بهم وليس هذا هو موقف الاسلام وحده في عصر سادت فيه الفلسفات المادية وشاع الانحلال الخلقي في كثير من مجتمعاته ، بل هو موقف الاديان جميعا .

ونعود مرة اخرى الى موضوع العلمانية فنقول انها تتعارض مع الاسلام وان اتفقت مع المسيحية (الى حد ما) على اعتبار ان المسيحية لم تكن في اصولها الاولى تشتمل على انظمة سياسية للدولة وانما كانت دينا ينظم علاقة الفرد بربه ، ويقوم على اساس مبادئ اخلاقية معروفة كالمحبة والرحمة والتسامح وما الى ذلك . اما ما يوجد الان في العالم المسيحي من نظم للحكم ، او نظم اجتماعية اخرى ، فهو وضعي ، فالعلمانية حين تفصل الدين عن الدولة لا تشكل خطراً على المسيحية . ولا كذلك الاسلام فان اصوله المنزلة (القرآن والسنة) تضمنت قواعد تشريعية متعلقة بأصول الحكم والاقتصاد والحرب والعلاقات الدولية وما الى ذلك . والاسلام يستند الى سلطة الدولة اساسا ، فاذا عزلته الدولة عن الواقع الاجتماعي ، ضعف شأنه واصبح مهددا بالزوال . ان مفهوم كلمة « دين » في الغرب غير مفهومها في الاسلام والخلط بينهما غير جائز .

ولكن لا علاقة لها بالحياة ، مع احتفاظهم بالولاء للاسلام باعتباره الوسط الحضاري الذي ينتمون اليه . وشأن الحضارة الاسلامية في ذلك شأن الحضارة الغربية ايضا فهما قد فصلتا بالتدريج عن جذورهما الدينية . ان مستقبل الاسلام يتوقف على تليق صيغة جديدة للعلاقة بين الدين والحياة مختلفة عن أي شيء آخر عرف في الماضي (ص ١٢٥) . ونحن لا نقر ترمنجهام على هذا الكلام خصوصا انه يعترف في مواضع كثيرة من كتابه بتكامل الاسلام . ان الاسلام التقليدي في رأينا هو الاسلام الكامل ، اما الاسلام المعلمن (الجديد) الذي ينحصر في نطاق بعض العقائد الضعيفة والممارسة الشكلية لعبادات الدين ، فهو اسلام ناقص لا فائدة منه ، وقد يخرج معتنقيه عن الاسلام بالمرّة ، فكل نواحي النشاط الاجتماعي أو الحضاري أو المدني أو السياسي في المجتمع الاسلامي هي من الاسلام بدليل قول ترمنجهام نفسه : « حينما تواجه الاسلام كحضارة فان أي تغير (مهما كان مجاله) هو ديني » (ص ١٢١ - ١٢٢) .

فلاخذ ببعض جوانب الاسلام دون البعض الاخر - من وجهة النظر الاسلامية - لا يجوز بل لا يمكن .

ويعجبني وضع ترمنجهام للمشكلة التي يواجهها الاسلام في العصر الحاضر قائلا ان المشكلة التي يواجهها المسلمون هي : كيف يمكنهم الاحتفاظ بقيمهم المستمدة من تراثهم وايجاد التكامل بينها وبين القيم الجديدة ص (١٢١) فاذا نجح المسلمون في هذا الميدان وضعوا حدا للصراع القائم . وفي رأينا أن الصعوبات التي يواجهها الاسلام الان في افريقيا بل وفي أي مكان اخر هي صعوبات مرحلية والاسلام بطبيعته دين صراع ، دخل منذ يومه الاول في صراعات عقائدية وخرج منها ظافرا ، وكانت الاخطار العقائدية محدقة به من كل جانب

اشتراكية ذات دلالة هامة . فما هو موقف الإسلام من مثل هذه التحولات ؟ هذا مما لم يحاول المؤلف أن يذكره أو يجيب عليه . كذلك لم يتعرض المؤلف للتكتل الأفريقي الذى تمثله منظمة الوحدة الأفريقية التى أعلن ميثاقها سنة ١٩٦٣ ، وماذا يمكن أن يكون له من الأثر .

وبعد : فإنه مع هذه الملاحظات التى مرت بك عن كتاب ترمنجهام ، فإن هذا الكتاب يظل فى رأينا من ادق وامتنع ما كتب عن الإسلام فى إفريقيا . وهو جدير بأن ينقل الى اللغة العربية ، فهو يحتوى على حقائق علمية عن تاريخ الإسلام وواقعه المعاصر فى إفريقيا ، ويجب على كل مثقف عربى أو مسلم أن يقف عليها ويعى دلالاتها .

الدكتور

أبو الوفا التفنازاني

ولا يصح أن يقال - من وجهة النظر الإسلامية البحتة - دولة دينية ودولة علمانية ، بل يقال : دولة إسلامية ، لأن الدولة فى الإسلام تجمع بين ما هو دينى وما هو زمنى أو مدنى . وثمة ملاحظة جديرة هنا بالاعتبار وهى أن ما يصلح فى مجتمعات الغرب لا يكون صالحا بالضرورة لمجتمعات العالم العربى أو الإسلامى ، فالمجتمع الأوروبى ليس نموذجا لكل مجتمع بشرى ، والإنسان الأوروبى ليس بالضرورة مثالا لكل إنسان ، وقد تتجاوز البشرية حضارة الغرب الى نوع آخر من الحضارة .

بقيت ملاحظة أخيرة وهى أن ترمنجهام ركز على أثر الحضارة الغربية وحدها فى إفريقيا ، ولم يتعرض لأثر أيديولوجيات أخرى ذات طابع مختلف فى السنوات القليلة الماضية على المجتمعات الإفريقية . فقد أخذت كثير من الدول الإفريقية بالنظام الاشتراكى ، وتشهد إفريقيا الآن تحولات

من الكتب الجديدة

كتب وصات لإدارة المجلة ، وسوف نعرض لها بالتحليل في الأعداد القادمة

Chorley, R. J. ; (ed) : **Water, Earth and Man : A Synthesis of Hydrology, Geomorphology and Socio-Economic Geography**, Methuen, London 1969.

Crowther, J. G. ; **Scientific Types**, The Cresset Press, London 1968.

Devons, S. (ed) : **Biology and the Physical Sciences**, Columbia U.P., N.Y. 1969.

Ebling, F. J. ; (ed) : **Biology and Ethics**, Academic Press, London, 1969.

Fisher, P. & Bender, A. ; **The Value of Food**, Oxford U.P., London 1970.

Foulkes, S. H. & Prince, G. S. (ed) : **Psychiatry in a Changing Society**, Tavistock, London 1969.

Gittings, J. ; **Survey of the Sino-Soviet Dispute**, Oxford U.P. ; London 1968.

Goffman, E. ; **The Presentation of Self in Everyday Life** ; Allen Lane, The Penguin Press, London 1969.

Harre, R. ; (ed) : **Scientific Thought 1900-1960**, Clarendon Press, Oxford 1969.

Hayter, A. ; **Opium and the Romantic Imagination.**, Faber and Faber, London 1968.

Kermode, F. ; **Continuities** ; Routledge & Kegan Paul, London 1968.

Nakayama, S. ; **A History of Japanese Astronomy : Chinese Background and Western Impact**, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1969.

O'Neil, W. M. ; **Fact and Theory : An Aspect of the Philosophy of Science**, Sydney U.P. ; 1969.

Rescher, N. ; (ed) : **Studies in the Philosophy of Science**, Blackwell, Oxford 1969.

* * *

في الاعداد التالية من المجلة :

العدد الثاني - المجلد الاول
يوليو - اغسطس - سبتمبر ١٩٧٠.

قسم خاص عن عالمنا المتغير

للدكتور محمود رياض	الالكترونيات - وتقارب الثقافات
للدكتور نور الدين حاطوم	خصائص حضارة العصر
للدكتور صلاح طلبة	العقول الالكترونية
للدكتور حسن طه نجم	مستقبل التغذية في العالم
للدكتور محمد ناصر	التربية في عالمنا المتغير
ديفيد ميكائيل ليفين	البنائية والوجودية

غير الابواب الثابتة

العدد الثالث - المجلد الاول

اكتوبر - نوفمبر - ديسمبر

الانسان والكون

٢٠٠٠ قرش	سوريا	٤ ريالات	الخليج العربي
٢٠ قرشا	ج ٢٠٤٠	٤ ريالات	السعودية
٢٠ قرشا	السودان	٢٠٠ فلس	البحرين
٣٠ قرشا	ليبيا	٧ شلنات	اليمن
٤٠٠ مليم	تونس	٢٥٠ فلزا	العراق
٤٠٠ مليم	الجزائر	٢٠٠ قرش	لبنان
٤ دراهم	المغرب	٢٠٠ فلس	الاردن